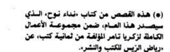
٨ قصص جديدة

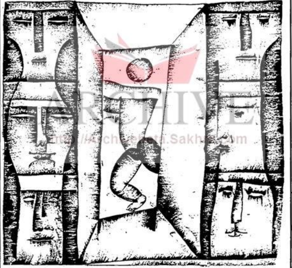
الخارجون من الكهف



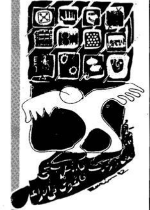
زكريا تامر



(*) هذه القصص من كتاب «نداء نوح» الذي سيصدر هذا العام، ضمن مجموعة الأعمال الكاملة لزكريا تامر المؤلفة من ثمانية كتب، عن «رياض الريس للكتب والنشر».

















الأول

■ صرخنا: «يا الله»، وذرفنا دموعاً رجونا أن تعيد إلينا من لن يعود. ولم يكن باب بيتنا مفتوحاً، ولم نعرف كيف دخل إليه ذلك الرجل الغريب العجوز.

كنا متحلقين حول أمنا الميتة المسجاة على السرير نبكي، ونظرنا بدهشة وخوف واستنكار إلى الرجل العجوز من خلال دموعنا، فسألنا عما بنا، فقلنا له إن أمنا قد ماتت وتركتنا أيتاماً، فبدا عليه الشك في قولنا، فأكدنا له أنها قد ماتت، وقرر الأطباء أنها ميتة، فابتسم ساخراً مما قلناه، ولكز بيده كتف أمنا، ففتحت عينيها، وتثاءبت، ونهضت من سريرها أكثر شباباً منا، ففرحنا فرح من كان ميتاً وعاد إلى الحياة، ولكننا بعد قليل سألناها عما ستطهو لنا للغداء، فضحكت وقالت إنه ليس في البيت ما يصلح للطهو، فنظرنا إلى العجوز بخجل، فوضع يديه على بطنه قائلاً إنه لم يأكل منذ أن وجد، فرثينا لحاله وحالنا، وشعرنا أننا أيتام على الرغم من أن أمنا لا تزال حية. ولم يكن ما شعرنا به وهماً. □

اليوم الجديد

■ كان البستان كثير العشب والشجر والماء. وفجأة انبعث صوت رجل من مكان ما يصيح بلهجة ممطوطة: «يا محمد..».

فلم أجاوب أو أكترث، فإسمي هو أحمد، وبقيت قاعداً على العشب الأخضر مستنداً بظهري إلى جذع شجرة.

وفجأة انتصب أمامي رجل ضخم الجثة، غاضب الوجه، رثّ الثياب، وقال لي متسائلاً بنزق: «أأنت أطرش؟».

ولم أكن أعاني أية علة في أذني، فقلت له: «أنا ولله الحمد سليم السمع».

قال: «ما دمت تسمع، فلماذا لم تجاوب؟ بحّ صوتي وأنا أنادي عليك».

قلت: «إسمي أحمد وليس محمداً».

قال: «ما الفرق بين محمد وأحمد وعبد الله؟ كلها أسماء».

قلت: «ولماذا تريد مني أن ألبي نداءك وأنا لا أعرفك؟».

قال: «أأنت لا تعرفني؟ صرت الآن لا تعرفني؟».

قلت: «أنا ولله الحمد قوي الذاكرة لا أنسى وجهاً رأيته في حياتي، ولا أذكر أني رأيتك من قبل».

فقال الرجل وقد تزايد حنقه: «وتزعم أيضاً أنك لم ترني؟ لم أكن أصدق من كان يقول إن الدم يتحول أحياناً إلى ماء وينكر الأخ أخاه».

قلت: «أأنت أخي؟».

قال: «لا بد من أنك جننت. أنا بالطبع أخوك، وكنا قبل قليل نشذب الأشجار معاً، وتركت العمل لتستريح دقائق لأنك مزكوم؟».

قلت: «أنظر اليّ. أنا لست أخاك، ولست مصاباً بأيّ زكام».

فأشار الرجل بسبابته إلى بيت من طين ليس بالبعيد عنا، وقال لي: «هل أنادي أمنا لتشهد؟».

قلت: «ربما كان أخوك يشبهني. أنا إسمي أحمد، وأشتغل معلماً في مدرسة، وجئت إلى البساتين في نزهة، وأمي ميتة، ولا أخوة لي، وأعيش وحدي في غرفة استأجرتها قبل أربعة أشهر وثلاثة أيام».

فحملق الرجل اليّ جاحظ العينين، وسألني: «من أين لك هذه الثياب؟ ومن هو المسكين الذي سرقت ثيابه؟ أنت كالعادة لا تسمع النصيحة ولا تتخلى عن هوايتك بالسرقة».

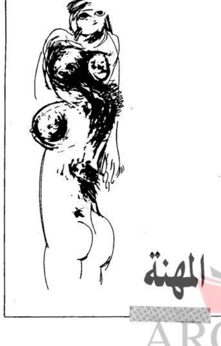
قلت: «هذه هي ثيابي، واشتريتها من راتبي، ولم أسرق أحداً طول حياتي».

فضحك الرجل بهزء، وقال لي: «أتريد أن تعرفني بك؟ أنا أعرفك كما أعرف يدي».

وأردف قائلاً عابس الوجه: «هيا قم إلى العمل. لا وقت لديّ أضيعه في المزاح وسماع ثرثرة مجانين».

وأمسك الرجل بي من كتفي، وشدني إلى أعلى، وأرغمني على الوقوف والسير معه.

وهكذا صار لي أخ وأم وبيت وعمل جديد، ولم أعد أذهب كل صباح إلى المدرسة لأعلّم تلاميذي الذين اشتقت إليهم وإلى كتبي المتكدسة في غرفتي، ولكني في أحد الأيام عثرت على جريدة ملقاة على الأرض، فاكتشفت أني صرت أيضاً أجهل القراءة. □



المهنة

■ كان الشرطي مستلقياً على سريره عارياً بجوار زوجته التي تأملها كأنه لم يرها من قبل، فهي جميلة وشهية، ويزداد جمالها وهي تضحك عارية. وستزداد جمالاً حين ترتجف ويتغير لون جلدها الأبيض وتطلب الرجل وتنتشي.

قال لها وهو يلمس لحمها الناعم بيد مرتعشة الأصابع: «ماذا سمعت اليوم من أخبار الجيران؟».

قالت وهي تمسك يده وتضعها على نهدها: «تشاجرت جارتنا ميادة مع جارتنا سلمى».

فقال لها بينما فمه يدنو من نهدها: «أسمعيني أخبار من سبّ الحكومة ومن ينتسب إلى حزب».

قالت: «تمهل. أنت تؤلمني».

قال: «لا تغيري الموضوع».

قالت وهي تلهث: «سمعت...».

قال: «ماذا سمعت؟».

قالت: «زوج جارتنا..».

قال: «أي زوج وأية جارة؟».

قالت: «جارتنا أم محمد..».

قال: «وزوجها أبو محمد. أعرفه. ما به؟».



قالت: «صار يصلي».

قال: «زوري غداً أم محمد».

قالت: «سأزورها».

قال: «وافهمي منها بلباقة سبب صلاة زوجها. مجرد تقوى أم انتسب إلى حزب؟».

فقالت له وهي ترتعد وتتشبث أصابعها بخاصرتيه وتمنعه من الحركة: «أمرك.. أمرك».

وتلاشى صوتها، ولم تعد تسمع. □



الأنقاض

■ انهارت بناية من أربعة طوابق على سكانها، فهلك الجميع البالغ عددهم زهاء ثلاثين شخصاً، ولم ينج سوى طفل واحد عمره سنة واحدة وعشرون يوماً، ولم يصب إلا ببعض الكدمات والرضوض غير الخطيرة.

وعقد الطفل مؤتمراً صحافياً في غرفته بالمستشفى قال فيه إن سكان البناية أجمعين نالوا ما يستحقون من جزاء عادل، فكلهم جواسيس ومعارضون.

سألته صحافية شابة: «وأمك وأبوك وأخوك؟».

فقال الطفل: «أبي جاسوس لجنوب أفريقيا، وأمي عميلة للسلطات الصومالية، وأخي الكبير سفيه بذيء وقح لا يكفّ عن سبّ الحكومة، وخالتي خبيثة تتآمر سراً لتحقيق غاية مشبوهة دنيئة لم أدركها. وما حلّ بهم هو جزء بسيط مما يستحقونه، فكلهم كانوا يتكلمون أمامي عن مآربهم الخسيسة ظانين أني مجرد صغير لا يفقه شيئاً».

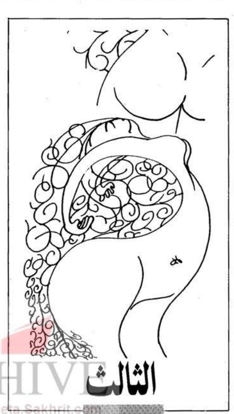
فقال أحد الصحافيين للطفل: «عُلم أن المتعهد الذي شيد البناية هو المسؤول عن انهيارها لأنه غشّ في الاسمنت والحديد في أثناء البناء، وهو الآن معتقل ويجري التحقيق معه لتحديد مسؤوليته ومعاقبته حتى يصبح عبرة لغيره من الغشاشين».

فقال الطفل: «يجب أن يطلق سراحه فوراً، وما جرى له هو من غرائب الدنيا، فبدلاً من أن يشكر ويقدر ويكرم ويحاط بالاجلال يسجن تمهيداً لمحاكمته».

وبعد ذلك المؤتمر الصحافي، تبارت الجرائد في تبيان محاسن المتعهد المسجون مما أدى إلى الافراج عنه والاعتذار إليه ومعالجته طبياً على نفقة الدولة وتعيينه وزيراً للبناء مطلق الصلاحية، فكان أول قرار اتخذه هو الاستغناء عن الاسمنت والحديد اللذين لا يصنعان في البلاد ويستوردان من خارجها بالعملات الأجنبية، والعودة إلى استخدام التراب والخشب في تشييد الأبنية، فنال قراره الكثير من الاطراء والثناء، وقيل إن الإنسان قد خلق من تراب، وإلى التراب سيعود.. إما إلى حفرة اسمها القبر، وإما إلى تحت أنقاض بناية.

وكان ثاني قرار للوزير هو تعيين الطفل مستشاراً له، ولكن الطفل رفض المنصب رفضاً صارماً قائلاً إنه لا يزال صغيراً، وكل ما يمكله من طاقات يجب أن يخصص للحصول على مزيد من العلم في المدارس الحكومية، ولكنه أعلن أنه حينما سيكبر يأمل في أن يصبح وزيراً للاقتصاد حتى يلغي الثياب التي تبدد مالاً كثيراً من أجل غاية تافهة، وتساءل: «هل كان جدنا آدم يرتدي ما نرتدي؟ وهل نحن أحسن منه؟ أليس العري أروع تحقيق للمساواة؟».

فتعالت أصوات المحيطين به مؤيدة معجبة، ولكن كثيرين من الفقراء سخروا من كلامه، فما يقترحه ويطمح إلى تحقيقه لا داعي إليه، فالعراة كثيرون، وتتزايد أعدادهم. □



الثالث

■ تلاقيا ليلاً في شارع مقفر.

كان الرجل طويل القامة ذا وجه صارم كأنه لم يبتسم يوماً، وكانت المرأة مرحة، مكتنزة الجسد، لا تزال محتفظة بقليل من الجمال والجاذبية.

اعترضت المرأة طريق الرجل، وقالت له بألفة كأنها تعرفه منذ سنين: «إذا ذهبت معي أو ذهبت معك، فستقضي وقتاً لن تنساه طول عمرك».

وقالت المرأة له: «أسعاري في هذه الليلة متهاودة وفرصة لا تتكرر دائماً. رخصة».

وقالت المرأة له: «جرب ولن تندم. أنا لم أغشّ أحداً في حياتي».

وتساوما قليلاً حول السعر ثم سارا معاً صامتين حتى بلغا مبنى كبيراً، فأشارت المرأة بسبابتها إليه، وقالت بصوت هازىء: «هنا أسكن.. في غرفة».

وضحكت، وقالت: «غرفة عظيمة تتسع لسرير، ولكنها لا تصلح لسباق الخيل، وأنت كما أظن لا تريد أن تشارك في سباق للخيل بل تريد أن تركب ما هو ليس حصاناً».

وعندما أصبحا في داخل الغرفة، قالت المرأة للرجل: «ما اسمك؟».

فقال الرجل باستغراب: «هل سألتك عن اسمك حتى تسأليني عن إسمي؟».

ولما استلقيا على السرير، قالت المرأة للرجل: «عانقني. أنا بردانة».

قال الرجل: «لو عانقتك لكسرت عظامك».

قالت المرأة: «أنا أحب الرجال العنيفين».

قال الرجل: «المسيني. أنا لست مثلك. أنا من حديد».

قالت المرأة: «هذا خبر يسرني ولا يحزنني ويستحق أن يستقبل بالزغاريد، ولم أزغرد حتى لا يستيقظ الجيران محتجين مهددين باستدعاء الشرطة».

وقالت المرأة للرجل: «إسمع. أنا بصراحة جربت الصغير والكبير والضعيف والقوي والهزيل والسمين، ولكني لم أجرب الحديد».

قال الرجل: «أنت المسؤولة عما يحل بك لأني نبهتك وحذرتك».

قالت المرأة: «هيا لا تضع الوقت في الكلام والمزاح».

وشهقت المرأة، وتتابعت شهقاتها، وصرخت صراخ لحم يخترقه وتد من فولاذ تلاحقه ضربات متتالية من مطارق ثقيلة، ولكنها لم تحاول إبعاد الرجل عنها، وظلت يداها متشبثتين به.

وعندما استيقظت المرأة من نومها صباحاً، لم تجد الرجل بجوارها، ولم تره فيها بعد.

وبعد تسعة أشهر، أنجبت المرأة طفلاً شديد الشبه بأبيه، ولم يقبل بأن يرضع من ثدييها الطافحين بالحليب، ورفض أن يأكل من أي طعام قدمته إليه، ولم تحاول عرضه على أيّ طبيب خشية من ضجيج ليست بحاجة إليه، وأدهشها أن طفلها معافى وينمو باستمرار على الرغم من أنه لا يأكل.

وفي أحد الأيام طلبت المرأة من جارة لها صبية أن ترعى طفلها إبان غيابها، ولما عادت إلى غرفتها وجدت طفلها ملطخ الفم واليدين بالدم، ويحملق إليها بنظرات جائع وعطشان، ولم تعثر على الجارة الصبية.

وألصقت المرأة ظهرها بالحائط يغمرها مزيج من الرعب والفرح بينما كان طفلها يحبو نحوها مفتوح الفم، ولم تحاول الفرار أو الاستغاثة، فطفلها لا يزال جائعاً. □



في صيف غامض

■ كـان الصيف حاراً لـزجاً ثقيـلاً لا يطاق ولا يصبر عليه، فهربنا من المدينة إلى قريـة ملأى بـالشجر وينـابيع الماء، يقصدها عادة المصطافون غير الأثريـاء، وتقع عنـد أسفل جبل يجلل الثلج قمته باستمرار.

وهناك استأجـرنا غـرفة واسعـة في أحد البيـوت تتسع لأربعة أسرة.

وكنـا أربعة أصـدقاء قـدامى، نحيا في حـارة واحدة، ونعمل في مهنة واحدة. أنا عبـد الله وأصدقـائي الثلاثـة ناجي وسمير وطلال.

في اليـوم الأول، تجـولنـا في طـرقـات القـريـة كلهـا، وجلسنـا في مقاهيهـا، وأكلنا في مـطاعمها، وتعـرفنـا إلى الكثـير من رجالهـا ونسائهـا وأطفالها، وسهرنـا حتى آخر الليل، وضحكنا أكثر مما نضحك في سنة كاملة. ولما عدنا إلى غرفتنا اتفقنا على أن يومنا كان من أجمل الأيام.

وفي اليوم الثاني فوجئنا باختفاء صديقنا طـلال، فبحثنا عنـه في كل مكـان، ولم نجده، فقلقنـا عليـه أشـد القلق خصوصاً وأن وسيلة النقل العامة الوحيـدة من القريـة إلى المدينة ليست سوى باص واحد يغادرهـا صباحـاً ويرجـع إليها مساءً، وتضاءل فرحنا، وظل اختفاء طلال الغـريب موضوع أحاديثنا حتى نمنا النوم المضطرب.

وفي اليوم الثالث ظهراً اختفى صديقنا سمير، ففتشنـا عنه، ولم نترك أحداً في القريـة لم نسألـه عنه حتى أوشكنـا أن نسأل عنه دجاج القرية، ولكننا لم نسمع جواباً يطمئن البال أو ينبىء بما جرى له.

وفي اليوم الرابع مساء اختفى عبد الله، فبحث ناجي عنـه، وراجع مخفـر الشرطـة، فقـال لـه رجـالـه إنهم لا يملكون أية معلومـات عن شخص بهذا الإسم، وهـو غير مسجون عندهم.

ولم تسفـر جهـود نـاجي عن أيّ تـوفيق، وبحثت أنـا أيضـاً عن عبـد الله مثلما بحث، ولم أوفق إلى العثـور عليه، واستغربت ما حدث له، فهو وديع مسالم، لا مـال لديه يغري لصوصاً، ولا أعداء له قد يخططون لاختطافه أو اغتيـاله، فحـزنت أيـامـاً ثم اعتـبرت مـا جـرى أمـراً عادياً. □



المخزن العربي

■ أراد سرحان العاصي شراء جوارب جديدة بدلاً من جـواربه التي اهـترأت وبـاتت مخجلة ومـلأى بـالثقـوب، فدخل أول مخزن صادفه في أثناء سيره في الشارع، وكـان

مخزناً كبيراً، ولكن سرحان العاصي بوغت بأن المخزن لا يحوي سلعاً كالتي اعتاد أن يراها في مخازن أخرى، فلا ثياب، ولا أحذية، ولا أثاث، ولا عطور، ولا تلفزيونات، ولا أدوات للمطبخ، فدهش، وتجمد في مكانه حائراً محملقاً إلى ما حوله ببلاهة، فلاحظ ما به أحد موظفي المخزن، وكان قصير القامة، بديناً، ذا وجه ودي، باسم دائماً، وقد دنا بخطى سريعة من سرحان العاصي، وخاطبه كأنه صديق قديم: «هذا أمر عادي. ولا داعي إلى أن تشك في عينيك، فكل من دخل مخزننا أول مرة تصرف مثلك، فمخزننا ليس كالمخازن الأخرى، وهو مختص ببيع ما لا يمكن أن يباع في مخزن آخر، وهذه مزية مخزننا، وبفضلها حصل على شهرته وسمعته العطرة وثقة الزبائن، ولم يشتك أحد في أيّ يوم من غشّ. لدينا كل شيء، وكل شيء للبيع ما دمت تملك الثمن المطلوب، وأسعارنا معقولة لا تزاحم. ومن الممكن الشراء بالتقسيط المريح على سنتين».

قال سرحان العاصي: «وماذا تبيعون؟».

قال الموظف: «لدينا كل شيء: أمراء.. أميرات.. ملوك.. أوطان.. بحار.. رجال.. أطفال.. أنهار، ولدينا رؤساء جمهوريات ووزارات ووزراء ونواب. ولدينا تشكيلة لا تضاهى من النساء ترضي كل الأذواق: شقراوات، سمراوات، بدينات، نحيلات. ولدينا نساء خاصات للشبان ذوي الدم الساخن.. نساء كلما أعطين طلبن المزيد. ولدينا نساء حوامل في الشهر التاسع. غيرك يزرع ويتعب وأنت تحصد بلا عناء. وكل امرأة لها بالطبع سعر مختلف حسب جمالها وخبرتها وثقافتها وشهاداتها، فالجاهلة الأمية سعرها أقل بكثير من سعر المتخرجة من الجامعة. وطاعة المرأة للرجل تلعب دوراً مهماً في تحديد سعرها».

وقال الموظف وهو يشير إلى رجل صارم الوجه: «أنظر إلى هذا الرجل. إنه حاكم للبيع، يستطيع اخضاع أيّ شعب مهما كان عاصياً ويجعله في أشهر مجموعة من الخراف والأرانب. انظر إلى هذا الأمير. إذا اشتريته وأتحت له الظروف المناسبة استطاع أن يعطيك كل تسعة أشهر أميراً جديداً. ألا ترى أنها صفقة نادرة؟ تشتري أميراً واحداً فيصبح لديك بعد سنوات مجموعة من الأمراء والأميرات، تبيعها وتحقق أرباحاً لا تصدق. أنظر انظر إلى هذا الملك المهاب. هل تريد أن تشتريه؟ ما أبهاه! إنه يقطر جلالاً. إذا جلس على كرسي العرش وجاء السياح جنيت ثروة طائلة».

وأشار الموظف إلى خارطة كبيرة معلقة على الحائط، وقال: «هذه بلاد معروضة للبيع أرضاً وناساً. إدفع السعر المطلوب تصبح مالكها، ولا أحد فيها يتنفس إلا بأمرك».

وأشار الموظف إلى صورة ملونة لبحر، وقال: «وهذا البحر معروض للبيع. أسماكه كلها لك، ولا سفينة تجرؤ على عبوره إلا إذا دفعت لك الأجر الذي تطلبه. من المؤكد أن شراء هذا البحر استثمار ناجح للمال مردوده مضمون».

وأشار الموظف إلى رجل بدين، وقال: «هذا أمير لا أنصحك بشرائه، فهو لا يتوقف عن الأكل، ولا يقبل إلا بأفخر الأطعمة وأغلاها. كلفته باهظة ومردوده لا شيء».

وتنبه الموظف إلى أن أحد الزبائن يشير إليه طالباً منه المجيء إليه، فقال لسرحان العاصي: «اعذرني دقيقة. هذا زبون لدينا قديم.. رجل مليونير يلعب بالمال لعباً».

وهرع الموظف نحو الزبون، وتحدث إليه ثم عاد إلى سرحان العاصي متهلل الوجه، وقال له: جاءتك فرصة لا تسنح دائماً. هذا المليونير أعجب بك منذ النظرة الأولى، ويرغب في شرائك. وإذا وافقت فلن نختلف على السعر».

قال سرحان: «وإذا اشتراني، فماذا سيفعل بي؟».

قال الموظف ضاحكاً: «هذا سؤال غريب فعلاً. حين تشتري رغيف خبز هل يسألك الرغيف ماذا ستفعل به ويفرض عليك شروطه؟ لماذا أنت ساكت ومتردد؟ أنا نفسي أتمنى أن يشتريني واحد مثله».

قال سرحان: «أنا أباع وأشترى؟».

قال الموظف: «لا تتسرع وفكر في الفائدة التي ستجنيها. ستضع ثمنك في البنك، وكل سنة سيعطيك



البنك فوائد على أموالك المودعة لديه، وبعد سنوات تجد أن أموالك قد تضاعفت وصرت من الأغنياء».

قال سرحان: «وكم سنة سأظل ملكاً له؟».

قال الموظف: «هذا موضوع سيناقش ويتفق عليه قبل اتمام صفقة البيع. أظن أنه يريد الشراء لمدة عشر سنوات. كم عمرك الآن؟ ثلاثون سنة أو أقل. تخيل ما سيحدث. بعد عشر سنوات حين يصبح عمرك أربعين سنة تعود كما كنت بالاضافة إلى ثروة تتيح لك التقاعد والعيش براحة. إسمح لي بأن أكون فضولياً وأتدخل في شؤونك الخاصة. ما عملك؟».

ـ: «موظف في احدى الدوائر الحكومية».

ـ: «أي أنك تشتغل في الشهر ثلاثين يوماً، وكل يوم تشتغل على الأقل ثماني ساعات، ورؤساؤك لا يرضون عن عملك ويؤنبونك ويوجهون إليك كتب الانذار والتوبيخ والحسم من الراتب، وينظرون إليك من أعلى كأنك أقل قيمة من ذبابة، وفي آخر الشهر تعطى راتباً لا يكفي لاشباعك».

ـ: «أنا خريج جامعة، وكنت في دراستي متفوقاً».

ـ: «أفحمتني. أعرف خريجي جامعات يعملون في الصيف بائعي بطيخ، وفي الشتاء بائعي شوندر. قل لي هل أنت متزوج؟».

ـ: «لا. أنا عازب».

ـ: «هل تحب أحداً؟».

ـ: «لا».

ـ: «استخدم عقلك. ألا تلاحظ أن حياتك غير جديرة بالحرص عليها بينما إذا وافقت على أن تباع استرحت وتخلصت من كل مسؤولية، فهناك من يؤمن لك النوم والأكل مجاناً، وليس لك سوى أن تفعل ما يطلب إليك؟».

ـ: «وماذا سيطلب مني؟».

ـ: «ليس من تقاليد مخزننا سؤال الزبون عما يريد أن يفعل بالسلعة التي سيشتريها، ولكن مشتريك لن يطلب منك الصعود مشياً إلى القمر. مجرد طلبات غير مستحيلة تستطيع تنفيذها».

ـ: «وإذا تمت عملية البيع، فماذا يستفيد مخزنكم؟».

ـ: «لنا نسبة مئوية من ثمن كل سلعة نبيعها».

وعندما غادر المخزن الرجل الغني الراغب في شراء سرحان العاصي، كانت السلعة التي اشتراها ودفع ثمنها نقداً تتبعه محنية الظهر والرأس، متعثرة الخطى ومن دون أن تشتري ما كانت تحتاج إليه من جوارب جديدة. □



النهاية

■ ينتظرني أصدقائي في المقهى.

تنتظرني حبيبتي قبالة احدى دور السينما.

تنتظرني الأشجار في الشوارع.

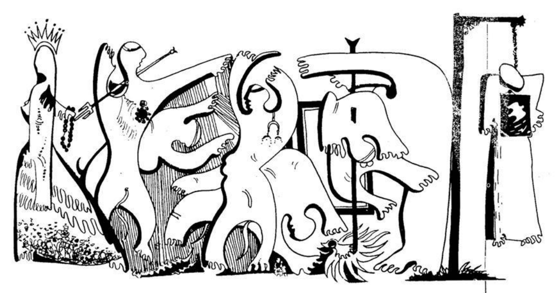
ينتظرني الورد العطشان في حديقتي الصغيرة.

تنتظرني في بيتي قططي الجائعة وكتبي التي لم أقرأها بعد، ولكنه يأمرني أمراً لا يعصى، فأطيعه، وأتبعه، فيبتسم بتشف، يقول لي: «ها أنت أخيراً صرت ملكاً لي».

فأتطلع إلى ما حولي مستغيثاً، فأبصر امرأة سوداء الشعر، تضحك بمرح وتلاعب غزالاً صغيراً، فأتنهد بارتياح غير أن رجالاً في ثياب سود ينبثقون بغتة ويطوقون المرأة، ويخنقون ضحكاتها، ويجدلون من شعرها الأسود حبلاً يشنق الغزال، فأغمض عينيّ، ويرتطم رأسي بالحجر الذي يسد فوهة حفرتي، فيبتل وجهي بدموعي، وأقول له بتوسل: «دعني على الأقل أودع الذين ينتظرونني».

فيقول لي بصوت أجش: « لا تكذب، فلا أحد ينتظرك، ولن ينتظرك أحد ولو عشت ألف سنة».

فأهمّ بالاعتراض والاحتجاج على ما قاله، ولكني أسكت خجلاً، ويختفي ويتركني وحيداً في قاع حفرة، فألصق وجهي بالكفن الأبيض الناعم منتظراً الدود، وآخر هوانٍ لن أصبر عليه إذا لم يعجب الدود بما سيأكله. □



الفقه في خدمة التوراة

عن قطع الرقاب والختان وتحريم الرسم والنحت

الصادق النيهوم

■ خلال العام الماضي ـ ولأول مرة منذ مقتل الحلاج ـ عمدت حكومة السعودية الى اعدام أحد مواطنيها بتهمة الارتداد عن الاسلام. وقد صدر الحكم «بموجب فتوى شرعية من علماء المسلمين»، ونفذه السياف بقطع عنق المتهم «طبقاً لأحكام السنة النبوية»، في جو اسلامي لا تشوبه شائبة سوى أن الفتوى نفسها، لا علاقة لها بالاسلام، بل هي يهودية. فالحكم بقتل المرتد، فكرة مشبوهة لا تستند الى نص القرآن الذي يقول صراحة: «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» (سورة البقرة الآية ٢٥٦)، بل تستند الى نص الاصحاح السابع عشر من سفر التثنية الذي يقول:

[اذا وجد في وسطك رجل أو امرأة، يفعل الشر في عيني الرب. ويذهب ويعبد آلهة أخرى، فاخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة، وارجمه بالحجارة حتى يموت ٦/٢].

أما لماذا اختارت حكومة السعودية أن تحيل قضية المرتد الى الفقهاء بالذات، رغم أن الاسلام لا يعترف بسلطة رجال الدين أصلاً، فذلك أمر مرده الى نص شرعي قاطع، في الاصحاح نفسه، يقول:

[اذا عسر عليك أمر في القضاء، فقم واذهب الى الكهنة اللاويين، واسأل. فيخبروك بأمر القضاء. فتعمل حسب الأمر الذي يخبرونك[1]. حسب الشريعة التي يخبرونك تعمل. لا تحد عن الأمر الذي يخبرونك يميناً أو شمالاً ٨/١١].

ولو قرر الحاكم السعودي أن يحيد عن الأمر يميناً أو شمالاً، ويرفض فتوى الفقهاء، لكان عرضة للقتل شرعاً، بموجب بقية الاصحاح الذي يقول:

[والرجل الذي يعمل بطغيان، فلا يسمع للكاهن الواقف ليخدم الرب، يقتل ذلك الرجل ١٢/١٣].

والقتل يتم عادة رجماً بالحجارة، أو بسمل العينين والطرد إلى الصحراء، أو بالصلب على جذوع النخل، أو بالنصب على الخازوق. وهو موت بطيء موجع، يليق بأي حاكم مسلم، تسول له نفسه، أن يحيد عن شرع التوراة.

فالواقع أن ما يدعوه فقهاء المسلمين، باسم [أحكام السنة النبوية]، هو في شكله ومحتواه، تطبيق حرفي لأحكام التوراة، يمارسه الحاكم المسلم والمواطن المسلم على حد سواء، في استعراض علني لمدى التخريب الذي لحق بمفهوم الدين، تحت ستار الحفاظ على السنة[٦]. ولو شاء الباحث أن يذهب وراء التفاصيل، وينقب عن التأثيرات العميقة لكتاب التوراة في ما يسمى حالياً بعلم الحديث والسنة، لأدهشه مدى ضآلة التغيير الذي أحدثه الاسلام في حياة المسلمين وموتهم معاً. اننا محاطون باليهود من كل جانب.

فمثلاً:

كل طفل مسلم يتعرض لقطع غرلته، قبل أن يصبح مسلماً حقاً. فالختان - في رأي علماء المسلمين - سنة نبوية لا يستقيم اسلام المرء من دونها. لكن مشكلة هذه السنة، انها ليست ذات علاقة بالاسلام، ولم يوص بها القرآن، ولا تخص الدين أصلاً، لأنها مجرد وصفة بدائية للوقاية من الأمراض التناسلية، أخذها اليهود عن المصريين القدماء، من دون أن يكتشفوا هدفها الأصلي، وحشرها الكهنة في كتاب التوراة، متعمدين تمريرها باعتبارها، علامة الهية على العهد القائم بين الرب وشعبه المختار. ولو سئل الفقيه المسلم عن المصدر الشرعي للختان، لما وجد أمامه نصاً دينياً واحداً يبيح مثل هذه الفعلة، سوى الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين الذي يقول:

[وقال الله لابراهيم: هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم، يختن منكم كل ذكر، فتختنون في لحم غرلتكم. ابن ثمانية أيام يختن. وليد البيت والمبتاع بفضة. فيكون عهدي في لحمكم عهداً أبدياً ١٣/٩].

واذا شاء المرء أن يعرف، لماذا أصبح الختان، سنة نبوية في مستوى الفريضة، فان عليه أن يقرأ بقية الاصحاح الذي يقول:

[وأما الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته، فتقطع تلك النفس من شعبها. انه قد نكث عهدي ١٤].

فالنظرية اليهودية تقوم على الاعتقاد بأن الختان هو القربان الذي يقدمه اليهود للدخول في عهد الرب. وكل انسان غير مختتن، يصبح بالضرورة خارج العهد، بحيث لا يحق له أن يسمع كلمة الرب، أو يقرأ كتابه المقدس[٧]. ولهذا السبب، نشب الخلاف في وقت لاحق، بشأن التبشير بالمسيحية بين الأمم. فقد أصر بعض الرسل من ذوي الأصل اليهودي، على ربط الدعوة بالختان، قائلين لأهل انطاكية: [ان لم تختتنوا حسب عادة موسى، لا يمكنكم أن تخلصوا] (أعمال الرسل ١٥). وردت الكنيسة على هذا الزعم برسالة الى أهل انطاكية وسوريا وقليقلة جاء فيها: [سمعنا أن أناساً خارجين من عندنا، ازعجوكم بأقوال مقلبين أنفسكم وقائلين: ان تختتنوا وتحفظوا الناموس.. ونحن لا نضع عليكم ثقلاً غير أن تمتنعوا عما ذبح للاصنام وعن الدم والمخنوق والزنا] (أعمال الرسل ١٥).

وبفضل هذه المبادرة السريعة، نجحت الكنيسة في وضع حد للنزاع مبكراً، وتم تحرير العقيدة من وصاية اليهود، وأنقذ بلايين الأطفال المسيحيين من عادة دموية مروعة لا طائل من ورائها سوى العذاب الجسدي والعقد النفسية.

> احكام السنة النبوية تطبيق حرفي لاحكام التوراة

أما في الاسلام، فقد عمد الفقهاء الى اعتماد الختان تحت شعار الحفاظ على السنة النبوية. وذهبوا الى تبريره بحجة انه (تواصل مع شريعة ابراهيم)، من دون أن يلاحظوا أن الشاهد الوحيد على أن ابراهيم كان مختتناً، هو نص الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين الذي يعلن صراحة أن الختان علاقة خاصة بين الرب وشعبه المختار فقط. وأن العرب بالذات - ومنهم النبي محمد عليه السلام - لا يدخلون في عهد الرب، لأنهم ليسوا من نسل اسحاق العبراني، بل هم من نسل اسماعيل ابن الجارية المصرية، الذي لا يشمله العهد أصلاً.

والواقع ان تمسك الفقهاء المسلمين بالختان، لم يصلهم بالنبي ابراهيم أو بأحد غيره، بل عزلهم عن بقية الجنس البشري، وشوه أجسادهم ونفوسهم، وأوقفهم على أبواب أعدائهم اليهود، مثل متسولين لعهد يهوه الدموي الذي لا يملك لهم سوى الكره والازدراء. ورغم ما يزعمه بعض «الباحثين» عن محاسن الختان، ومحاولات التلميع المستمرة لهذه العادة البربرية، فان مجرد تمريرها تحت ستار الدين، جريمة تنبيء عن سقوط اخلاقي مريع.

في هذا الباب أيضاً تدخل طقوس الذبح التي يمارسها المواطن المسلم، باسم الحفاظ على السنة النبوية. فالمعروف أن الفقه قد أوجب ما دعاه باسم [الذبح الشرعي] مشترطاً عدة طقوس خاصة، منها نحر الذبيح

(١) الأمر بتحكيم الكهنة اللاويين في شؤون القضاء، هو النص الديني الوحيد الذي يوصي بوضع السلطة التشريعية في أيدي رجال الدين. وقد استند اليه البابا في اقرار سلطته الدنيوية، واعتمده فقهاء الاسلام في انشاء الافتاء والمحاكم الشرعية بحجة أن الفقيه وحده هو الذي يحكم (بما أنزل الله)، رغم أن القرآن لا يعترف بطبقة رجال الدين أصلاً.

والواقع أن شريعة (الحكم بما أنزل الله)، تعني، حرفياً، أن يكون الناس مسؤولين عما كسبت أيديهم، أي أن تكون الأغلبية هي المسؤولة شرعاً عن صياغة القوانين.

(٢) كلمة سنة تعني الثبات في دورة أبدية، أي أن يتكرر الأمر نفسه من دون تغيير واصرار الفقه على اعتماد السنة النبوية يعني، عملياً، تكرار ما فعله النبي في القرن السابع، عصراً بعد عصر، وجيلاً بعد جيل، بغض النظر عن ملاءمته لظروف الناس في واقع الحياة. وهي كارثة أحاقت بالتشريع الاسلامي مبكراً، وربطته بسنن الحياة البدوية في صحراء العرب، وجعلته تقاليد سلفية موروثة، وقتلت في المسلم كل قدرة على تحرير حاضره من الماضي، بما في ذلك أن يتخلى عن عادة بدائية مقززة مثل قطع الأعناق بالسيف.

والثابت، أن القرآن لا يستعمل كلمة النبوية بل يستعمل كلمة الله أي فطرته التي فطر الناس عليها. أما لماذا يتجاهل الفقه نص القرآن في هذه النقطة بالذات، فذلك أمر لا يزال في حاجة الى بعض التبرير.

(٣) اعتبار الختان شرطاً ربانياً للاطلاع على الناموس وقراءة الكتاب المقدس، فكرة تعني ضمناً أن غير المختتن، مخلوق شيطاني مدنس، يعاديه الرب شخصياً، ويسلط عليه (عباده الاتقياء) لكي يردوه عن كفره، أو يقتلوه، أو يجعلوا حياته جحيماً لا يطاق، تحت راية الجهاد في سبيل الله. وهو مبدأ اختلقه اليهود، وتبناه الأصوليون من المسيحيين والمسلمين على حد سواء، وأصبح مبرراً الهياً لاشعال الحروب الدينية واضطهاد الأقليات، منذ عصر التوراة حتى الآن.

ان الجهاد الذي فرضه الدين لضرب الاقطاع، دفاعاً عن حق الناس في الرخاء والسلام، أحاله الاقطاع بمساعدة الكهنة، الى سلاح مسخر لقتل الناس تحت راية الدين بالذات.

بقطع الحنجرة وشرايين العنق، مع توجيه رأسه نحو القبلة. وهي طقوس شكلية، لا يوردها القرآن، ولا تخفف شيئاً من آلام الذبائح، ولا يمكن تفسيرها دينياً الا في اطار الاصحاح الثاني عشر من سفر التثنية:

فتوجيه رأس الذبيح نحو القبلة، أمر مرده الى أن التوارة تشترط عدم تقديم الذبائح خارج الهيكل، الا اذا كان صاحب الذبيحة في مكان بعيد جداً. اذ ذاك - فقط - يجوز له أن يذبح في مكانه، بشرط أن يوجه رأس قربانه نحو الهيكل، أو كما يقول الاصحاح الثاني عشر من سفر التثنية:

[اذا كان المكان الذي يختاره الرب الهك ليضع اسمه فيه (اي الهيكل) بعيداً عنك، فاذبح من بقرك وغنمك كما اوصيتك ٢١].

أما الاصرار على قطع شرايين العنق، فهو اجراء يهدف الى تفريغ الجسم من الدم الذي تعتقد التوراة أنه هو الروح، وتحرم أكله في نصوص متكررة منها قول الاصحاح المذكور:

[الدم هو النفس: فلا تأكل النفس مع اللحم. على الأرض تسفكه كالماء ٢٣].

والملاحظ أن القرآن أيضاً يحرم أكل الدم في قوله: «حرمت عليكم الميتة والدم...» (سورة المائدة الآية ٣). لكن الفرق بين النص القرآني وبين نص التوراة، أن القرآن لا يأمر [بسفك الدم]، بل يأمر بالامتناع عن أكله. وهي فكرة تختلف جذرياً عما يوصي به الفقهاء، فالذبح بقطع شرايين العنق شريعة يهودية تهدف الى [سفك الدم على الأرض كالماء] طبقاً لتعاليم التوراة الخاصة بتقديم القربان. ولهذا السبب يقتصر الذبح على الحيوانات التي تقدم في الهيكل كقرابين مثل الغنم والبقر والحمام. أما السمك وطرائد الصيد مثلاً، فان أحداً لا يشترط ذبحها لأنها لا تقدم كقرابين أصلاً.

ولعل الدليل على ان «الذبح الشرعي» هو مجرد بدعة فقهية مستعارة من اليهود، يتمثل بوضوح في ذبح الجمل. فتحريم أكل الجمل في التوراة، ترك الباب مفتوحاً أمام المسلمين لاختيار أفضل طريقة لقتله. وقد اتفقوا على طعنه عند أسفل العنق من دون أية تفاصيل فقهية.

والواقع أن كثيراً من دول العالم، ترفض تصدير الماشية الى بلداننا الاسلامية لأن قوانينها تحرم طريقتنا في الذبح، وتشترط تخدير الحيوان بالصدمة الكهربائية قبل قتله. وهي فكرة هدفها تخفيف أوجاع الذبيح، وتسهيل مروره عبر بوابة الموت المروعة. واذا كان الفقه الاسلامي قد اختار أن يقف ضد منطق العصر، وينحاز الى شريعة

يهودية، لا يعترف بها اليهود أنفسهم، فذلك مجرد انجاز جانبي من منجزات الفقه في خدمة التوراة.

في هذا الباب أيضاً، تدخل نظرية (العذرة) التي يعتمدها الفقه بمثابة كسبب شرعي يبرر طلاق المرأة من دون صداق، ويبرر قتلها من دون عقوبة، فالمرأة المسلمة لا تصبح زوجة شرعية في نظر الفقهاء الا اذا اجتازت اختبار ليلة الدخلة، طبقاً لطقوس دقيقة ومحددة بعناية. لكن مشكلة هذه الطقوس أنها لا تستند إلى نص القرآن، بل تستند الى نص الاصحاح الثاني والعشرين من سفر التثنية الذي يقول:

[اذا اتخذ رجل امرأة، وحين دخل عليها أبغضها، وأشاع عنها اسماً ردياً، وقال: هذه المرأة اتخذتها، ولما دنوت منها لم أجد لها عذرة. يأخذ الفتاة أبوها وأمها، ويخرجان علامة عذرتها الى شيوخ المدينة، ويقول أبو الفتاة: هذه علامة عذرة ابنتي، ويبسطان الثوب أمام الشيوخ. فيأخذ شيوخ تلك المدينة الرجل ويؤدبونه، ويغرمونه بمئة من فضة، ويعطونها لأبي الفتاة، لأنه أشاع اسماً ردياً عن عذراء من اسرائيل. فتكون له زوجة، لا يقدر أن يطلقها كل أيامه. ولكن اذا كان هذا الأمر صحيحاً، لم توجد عذرة للفتاة، يخرجون الفتاة الى باب بيت أبيها، ويرجمها رجال مدينتها بالحجارة حتى تموت ١٣/٢١].

في هذا الباب أيضاً، تدخل نظرية [المرأة النجسة] التي يعتمدها الفقه لإبطال صيام المرأة وصلاتها طوال أيام الطمث، باعتبارها مخلوقاً غير طاهر، لا يحل له أن يؤدي الفرائض أو يدخل بيت الله أو يقرأ كتابه المقدس. فالواقع أن هذه الفتوى مستمدة من خرافات التوراة وحدها، التي تعتبر المرأة مسؤولة عن خروج آدم من الجنة، وتعتبر الطمث لعنة ربانية حلت على رأسها بسبب هذه الخطيئة، وتمنعها من دخول المعبد صراحة في الاصحاح الثاني عشر من سفر اللاويين الذي يقول: [كل شيء مقدس لا تمس، والى المقدس لا تجيء، حتى تكمل أيام تطهيرها ٢].

في هذا الباب أيضاً تدخل نظرية (تحريم الصور والتماثيل) التي فرضها الفقه على مسيرة الفن الاسلامي، بموجب فتوى مؤداها، أن كل من يرسم صورة انسان أو حيوان - أو ينحت لها تمثالاً - يتعدى حدود الله لأنه يتطاول على دور الخالق. وسوف يطالبه الله بأن ينفث الروح في رسومه، أو يتعرض للعذاب الأبدي. وهي فتوى أدت الى اهمال الرسم والنحت في حضارة المسلمين حتى مطلع العصر الحديث، وأرغمت الرسامين على تجاهل المجتمع والطبيعة معاً، بحيث انعدم الفن

التسجيلي نهائياً، فلم تنتج الحضارة الاسلامية لوحة وثائقية واحدة عن لون الحياة فيها طوال ألف سنة على الأقل. وفيها تزدحم المتاحف العالمية باللوحات والتماثيل التي تجسد ملامح المجتمعات في جميع الحضارات القديمة، يضيع وجه الحضارة الاسلامية، وتغيب ذاكرتها في غبار التاريخ، بسبب فتوى مريبة لا مبرر لها سوى الجهل المطلق أو سوء النية. فليس ثمة نص ديني واحد، في أية لغة، أو في أي عصر، يحرم الرسم والنحت سوى نص التوراة الذي يقول:

[لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما، مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض] (سفر الخروج ٢٠).

وهو أمر موجه لتحريم عبادة الأصنام، فرضته ظروف تاريخية متعلقة بماضي اليهود الوثني. وقد ألغاه آباء الكنيسة المسيحية باعتباره أمراً لا يخصهم. ولم يكن من المعقول أن يقبله الفقه الاسلامي بعد ذلك، لو لم يكن هذا الفقه، مجرد عودة مريبة الى عقائد اليهود بالذات. اننا نغالب الخوف بالشك:

فالواقع أن المرء لا يستطيع أن يتصور مدى التخريب الذي أحدثه الفقه لمحو الحدود بين اليهودية وبين الاسلام، بحيث تشابكت الخطوط نهائياً، واكتمل التشابه في أدق التفاصيل، منْ طولي اللحية والسبحة، الى شكل الزي الذي اعتمدته التوراة لتمييز رجال الدين بقولها: [وأصنع ثياباً مقدسة لهارون أخيك للمجد والبهاء. وهذه هي الثياب: صدرة ورداء وجبة وقميص مخرم وعمامة ومنطقة] (سفر الخروج ٢٨). وهو زي يرتديه الفقهاء الذين أفتوا بقطع عنق المواطن السعودي، بحجة أنه [مرتد] عن الاسلام.

موجز القول أن الفقه قد ورط المواطن المسلم في شرائع يهودية بالية، لم تعد موضع نظر، حتى بالنسبة لليهود أنفسهم بينما تكفلت نظم التعليم الالزامي بترويج هذه الشرائع بين أجيال من أطفال العرب باسم الحفاظ على السنة النبوية، في عملية من أكبر عمليات غسيل المخ في التاريخ. وقبل أن يكتشف أحد أبعاد هذا التدبير، كانت الكارثة قد وقعت وانتهت، وكان الاسلام - الذي يقال إنه دين العقل - قد تحول الى طقوس سحرية تتراوح بين ختان الطفل، وبين تحريم لمس المرأة، وقطع عنق الخروف، باسم العودة الى [أصول الدين]. وهي عودة لا تعني في الواقع سوى قطع جذور الدين من أصولها، وضرب الاسلام بسيف الاسلام، تمهيداً لقيام دولة التوراة العربية التي تمتد - هذه المرة - من الفرات الى المحيط. □



زيارتان

فاضل السلطاني
سورية

■ منذ خمسٍ وعشرين سنة
زارني السيابُ
وهو يحملُ أطرافه فوق ظهره.
قبّلني في جبيني
ثم طار في غرفتي طويلاً
مترنحاً بين البابِ والقفصْ
وامسى مساء،
وبعد خمس وعشرين سنة،
جاءني راكضاً بأطراف قوية
ما مسّها موت.
نام إلى جانبي
ثم مدّ لسانه الطويل
وقال لي:
أنت! ايها المنافقُ.. يا أخي!
ألم تخضرَّ جنتكَ بعد؟ □



حياة أكثر من الحياة

أنسي الحاج

■ بنسبة ما نفتقر إلى المحبّة، نفتقر إلى البغض.

المحبّة التي تملأ نقص الآخر إلى الاعتراف به،

وبُغْض التفاهة المدّعية، والدَجل، والفارغين المتقدمين إلينا على أنهم منقذونا وممتعونا.

«العالم الأدبي»، خصوصاً.

المحكوم بالعقم، ومركّبات الدونيّة والفوقيّة، والفَوْفَشَة.

بقَدْر ما هو في حاجة إلى حب يخلّصه من صِغَره وصِغاره، هو في حاجة إلى بغض، ومبغضين، يخلصونه من رداءته ومزوّريه.

فإذا كانت المحبة تلأم جراحاً حرامٌ أن تنزف، فالبغض، البغْض الصدّيق القاطع، يجرح الجراح التي يجب أن تُصرّف الدم الفاسد.

وقد أصبح أكثر مما أمسى.

***

أول ما يجب أن نقطع الطريق عليه، حتى لا ينتهز الفرصة، هو بغض الجهلاء.

الحاجة أيضاً الى بغض

وما أكثرهم.

والأدعياء.

وما أكثرهم

والعُجّز الحسّاد.

وما أكثرهم.

ومعهم مستعجلو «الوصول»، انتهازيو الإعلام، المستهزئون بما لم يعرفوا، المتخايلون في شوارع الأمّية، المستغضبون أنفسهم على واقع هم أحد أسباب النقمة عليه.

كتّاب وفنّانون لا يعرفون من الثوريّة غير حقدهم على الأفضل منهم، ولا من التقدمية غير شهوة التقدم على الآخرين بدون حق، ولا من المواهب غير موهبة شراهة الشهرة، ولا من التمرد غير وجه السهولة فيه، ولا من التاريخ غير كونهم ولدوا في لحظة من اللحظات.

كتّاب وفنّانون، هنا وهناك، لا يملكون من الألمعية غير وهْج نرجسية بائسة، يابسة، عانس، يتوكأون على الأنا معتقدين أنها رسالة إلى الكون وما هي سوى مصدر نعرة لهم بالحسَدَ. كل ما يعرفون هو أنهم يريدون مكاناً، نفوذاً، سلطة، فيستعملون أناهم كما تستعمل البغي جسدها، لولا أن الثانية تمنحك، أحياناً، طَعْم متعة، وإن شاء الحظ، فنكهة تَبْكيت ضمير

كتّاب وفنّانون، وصحافيّون ومفكرون، لا تنفع فيهم المحبة ولو أغْدقْتَها عليهم ليل نهار، بل تزيدهم لؤماً وانتفاخاً، لأنهم كالحشرات لا يُزالون بغير المبيد.

والبغض، في كتابة حقٍ لا يهادِن، مُبيد.

لقد غاب النقد معظمَ الحين وحضرت المجاملة والتحامل وفي الغالب كلام خارج الموضوع.

فليعد النقد.

النقد القاسي، الصلب، القاطع، المعلِّم.

علينا وعلى أعدائنا.

***

أحد نحترمه كلنا، يطأطىء لنا رؤوس أَنتفاخنا وينتزع منا المبايعة بعلمه وحسِّه وعَدْله وعفته ورؤياه.

أحد غير ملوّث.

أحد غير طامع بازاحة أحد والجلوس محله.

أحد لا يسحب سيفه لأنه حسود بل لأنه لا يريد شيئاً غير الأجمل، الأفضل، الأحقّ.

أحد لا يمدح إلا من حبّ ولا يقسو إلا من حبّ أيضاً.

وأنا سمّيته بغضاً هكذا، فهو حب محض ومحضُ حب، إلا أنه بغض للضحالة والتفاهة والدَجل والتزوير والانتفاخ. بغضٌ لما يحكمنا ويخنقنا. بغْضٌ لما ينزل بنا إلى أسفل مما نزل الشيطان على افتراض انه ينزل، الشيطان.

أحد يَفْصل بيننا.

***

مملكة الأدب لا تُحتمل بدون نعمة.

ومملكة الفن، وممالك الفنون كلها.

إذا اردتم أن نوسّع نوسّع: الحياة كلها لا تُطاق بلا نعمة.

لم يكن الناس يرون الكلمة (أو الصوت، أو الشكل، أو الظل، أو الحركة، أو السكون. . .) بل الجسد يرون وحده، فتجسدَ الكلمةُ ليروه.

الكلمة، ذكراً أم أنثى، أدباً أم فنوناً، هي الوَقْع الأكبر، قدْس الأقداس.

لا تكون إلا خارقة.

هذه طبيعتها. هذا دورها. وهذه حاجتنا إليها.

فلنقارن بين هذه النظرية، وما آلت إليه الكلمة في الواقع، نعرف مدى انحطاطها.

من النعمة سقطت إلى كل انواع الابتذال، ومن الالوهة انحدرت إلى فقدان حتى التجسد.

ومع أن المهالك كلها لا تُطاق بلا نعمة، أصبحنا نعيش، ونعيش طويلاً، بلا أي نعمة.

فأين مَن يشعر بالفرق؟

***

حتى لو صَحّ، كما كان يقول هنري ميشو، حتى لو صَحّ، غَلَط!

هذه الكتابة الرمادية المتثائبة، جهيضة العلوم الاجتماعية والنفسية والانتروبولوجية والبنيوية والألسنية والاحصائية، الكتابة العالكة قطناً وصوفاً ومغيطاً، كتابة الايحاء بالذكاء لا الذكاء، والايهام بالهزء والعمق لا الهزء ولا العمق، والتلويح بـ «شيء ما» ولا شيء، والتهديد بسبر الاغوار ولا اغوار، والتبشير برفع الستار ولا ستار، والـ «تأسيس» لما لا أدري ولا تأسيس غير اللفظة ذاتها وقد غدت، حيث تَرِد، دلالة إلى تعتير مستعملها.

هذه الكتابة تُميت فعلاً. تميت القارىء والكتابة. واكثر ما تُزعج حين تتنكّر بالفكر. الفكر! هل يحسب «المفكرون» هؤلاء أن الفكر الذي يبيعوننا أنفسهم تحت شعاره هو فكر حقاً، وانه امتياز نادر الحصول؟ ليس الفكر وحده ـ هذا الفكر ـ ميزة الكاتب بل أيضاً لغته، اسلوبه. طبعاً لا أدب بلا فكر، ولا شعر ولا فن بلا فكر، ولكن لا فكر ولا وجود ولا شعور ولا جمال ولا انتقال ولا تأثر ولا شيء بلا «تعبير» حيّ، تعبير يخضّ، يهزّ، تعبير يحرق ويسلق ويعصف ويمزّق ويضرب ويسطع ويبهر ويصهر ويَسْحر ويَغْمر كعناق الهيّ. التعبير هو رؤية الله التي لم تُتَح لنبيّ. التعبير التعبير، العبارة، الجملة، الكلمة، اللغة، الاسلوب، لا حول ولا قوّة إلا بالله، هل أصبحنا في زمن نحتاج معه الى التذكير بهذه البديهيّات؟ هل يجب ان نضيّع وقتنا بالعودة الى المدرسة؟

هكذا يبدو.

فالأدب يموت من فحولة تُضحّله ومن خنوثة تُخْصيه.

والأدب يموت من نشاف عروقه وتصلّب شرايينه.

ومن يباس خياله.

ومن طغيان السماجة المتحذلقة.

ومن طغيان الأمّية الداعرة والجهل المسوّق للجهل.

ومن غياب الكرباج.

***

نوع من المصارعة مع الكتابة، مع الأدب، أطالب به، نعم. واذا كان لا بد من كتابة.

مصارعة مع المحنط فيها، مع الاغراء شبه الدائم بالمواء والخرخرة، بالاستلقاء والشخير.

طبعاً ليست «تلك» المصارعة الأخرى، القائمة على قتل العفوي ونحر التلقائي في سبيل الحذلقة. هذه المصارعة هي عكس ما أدعو اليه.

الأدب الحيّ هو ثمرة النار المقدسة التي في الصدر. فان لم تشتعل هذه النار من تلقائها وجب إضرامها، وإلاّ فالاستقالة أفضل.

***

الكتابة تفترض تضلعين: واحداً باللغة، وآخر بسكون الفؤاد. تضلّع اللغة من أجل التعبير، ولكنْ قَبْله في سكون الفؤاد [illegible] الكاتب عواصفه وجواهره. من هناك تيارات الحياة وال[illegible] في الكلمات. ومن دونها التضلع باللغة اختصاص في [illegible]

ولكن ايضاً من دون موهبة الكلمة تركض جداول [illegible] الدم بل ويحورُ الشعور والخيال والتجربة الى حَتْفها ضائعة [illegible] المبتذَلات.

هذا هو ظُلْم التميُّز.

***

ولأنه دائماً يجب ان نستدرك قائلين: ولكن،

نقول: ولكن

حذار!

الكتابة الحية، النابضة، الشهوانية، الجَمْرية، الهاجة، الفيّاضة، المتوهجة،

الكتابة الأكثر من الحياة،

ليست الضوضاء والفجور

ليست عنتريات الزَجَل

ولا البهلوانية اللفظية العربية اللبنانية العالمية التجليطة،

ليست مرافعة خطيب كذاب محتال في محكمة مسحورة بالشعوذة

ليست بَهْراً بالبهار ولا سَطْلاً للمساطيل بالاعيب الخفّة

ليست تفنيصاً يُسمونه الفصاحة ولا تدجيلاً يسمونه البراعة ولا تلميعاً يُسمونه البيان

إنها القفز من الورق.

إنها الحياة أكثر من الحياة في كتابة

إنها الغناء أروع الغناء في كتابة

والتصوير أعمق التصوير في كتابة

والتجلي أرفع التجلي في كتابة

والتلحين، والنحت، والرقص، واللغز، والجواب، والحب، والتفلّت، والوحي، والرؤيا، والاختراع، والاكتشاف، والصلاة، والطبيعة، والاختراق،

وما وراءها في كتابة.

كتابة تفوقنا حقيقة، تفوقنا اشتعالاً وجمالاً وحياة.

أو على الأقل نحاول ذلك.

هل ممكن بَعْد؟

لمَ لا؟

خصوصاً إن لم يعد ممكناً!

***

منذ البداية والانسان يسقط دائماً وينهض دائماً.

ودائماً كان احد أسباب سقوطه وأحد مظاهر هذا السقوط انحطاط تعبيره. حين كان، لانحباسه بمظاهر العيش أو السلطة، يُضيّع الاتصال بينابيع الذات.

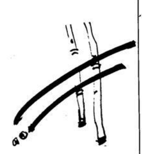
وأحياناً كان يُحسب انحطاطه رُقيّاً، كما يحصل اليوم.

وهذا مخيف.

عندما يزحف الانطفاء الى عيون الكتابة يصبح الليل حقاً ذلك الليل المهول.

النجدة أيتها الاعصاب!... □

هذه الكتابة تُميت فعلاً، تميت القارىء والكتابة





الصوفي يهزم الفيلسوف؟

قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري

تركي علي الربيعو

كاتب من سورية



■ في كتابه الشهير والمعنون بالخطاب العربي المعاصر، كتب الجابري ما يلي: «يبدو أن معطيات علم النفس والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»[1]. والذي يقرأ كتاب الجابري - السالف الذكر - يستنتج لماذا يستدعي الجابري التحليل النفسي لقراءة الخطاب النهضوي. فهذا الخطاب - من وجهة نظره - خطاب تضخيمي «فكلما اشتدت عليهم - والمقصود هنا العرب - وطأة هذا الواقع المرفوض، كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف. نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد بازدياد ويتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج الإسلامي، وبين من يطالب بالإقتداء بالنموذج الأوروبي، أو بين من يقول بأخذ أحسن ما في النموذجين»[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى «فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة، فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملاً، بل يجب القول، عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني»[3]. النخبة المثقفة العربية بمفكريها وسياسييها والتي تساهم في صياغة خطابنا المعاصر، هي نخبة مريضة، وتحتاج إلى أطباء التحليل النفسي، والذين من شأنهم أن يكشفوا لنا عن سبب الهروب المستمر إلى الأمام، والذي تمارسه النخبة إزاء حالة التخلف المستمرة، هذا ما أخبرنا به الجابري. وعبر هذا كنا ننتظر بفارغ الصبر، اكتمال التصور الذهني للملامح العامة للاستراتيجية الرشدية، والتي بشرنا بها في كتابه الصادر مع بداية عقد الثمانينات، والمعنون بـ «نحن والتراث» حيث يقول: «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي، تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية»[4].



عندما صدر «الخطاب العربي المعاصر»، بعد كتابه السابق الذكر، عاد الجابري ليبشرنا بأنه يبحث عن الطريق من داخل الغابة لا من خارجها. فهذا البحث من شأنه أن ينهي القطيعة بين الفكر والواقع في الايديولوجية العربية المعاصرة، إذ ان غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الخطاب العربي المعاصر «جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع، فالخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج ـ السلف»[5].

وفي إطار نقده للعقل العربي، أصدر الجابري كتابه الموسوم بـ «تكوين العقل العربي ـ ١٩٨٤» وبعده بسنتين، صدر كتابه «بنية العقل العربي» والذي يشكل الجزء الثاني في إطار نقد العقل العربي. وبذلك يكون المشروع قد اكتمل على صعيد التصور الذهني واتضحت ملامحه وملامح الاستراتيجية الرشدية. وعبر هذا فإن أية محاولة نقدية لمشروع الأستاذ الجابري لا تستدعي أو تتطلب بالضرورة، حضور أطباء التحليل النفسي، فالحكم هنا يتم على مشروع، قد اكتمل على صعيد التصور الذهني.

عقلانية ابن رشد وصوفية ابن سينا

يمكن القول بدقة، أن مشروع الجابري، هو آخر وأكبر تظاهرة في حركتنا النقدية العربية الجديدة، من أجل الاعتراف بالمعقول، وإقصاء اللامعقول عن حياة العرب. فالاستراتيجية الرشدية التي بشرنا بها في كتابه «نحن والتراث»، عاد ليوضح لنا ملامحها في كتابه «تكوين العقل العربي». يقول الجابري: «إننا نعتقد أن الاستراتيجية الرشدية، أعني التي دشنها ومارسها ابن رشد، هي وحدها، الكفيلة بتحرير العقل العربي، من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي، إن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية، التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي تجاوز الحاجة إلى الغنوص «gnose». إن تحقيق مصالحة من هذا النوع شرط ضروري لتحرير العقل العربي من الدوافع والأهداف التي جعلته يقيم اللامعقول العقلي وسيطاً بين الله والناس، بين الدين والفلسفة، الشيء الذي جعله يعاني من الحضور المكثف للغيب ومقولاته، ويجد نفسه بالتالي مهيأ للهروب، تحت وقع أي صدمة، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب... من المعقول إلى اللامعقول»[6].

سوف أسترسل قليلاً في توضيح ملامح الاستراتيجية الرشدية، لكي تأخذ المناقشة مجراها الواضح، ففي كتابه «نحن والتراث» والذي نعود إليه كأساس وكمحطة أساسية في مشروعه. قام الأستاذ الجابري بشن هجوم حاد على الفلسفة السينوية (نسبة إلى ابن سينا)، وجذورها التاريخية. فمن وجهة نظره، ومن خلال حفرياته في تاريخ الفلسفة المشرقية، وذلك عبر نوعين من القراءة، المباشرة وغير المباشرة (الإسقاطية)، استنتج ما يلي:

أ ـ إن ابن سينا هو المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط[7].

ب ـ لقد عمل ابن سينا على تكريس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة[8].

ج ـ لقد كانت الفلسفة المشرقية السينوية، في آن واحد، تعبيراً عن وعي قومي مهزوم ووعي إيديولوجي مقلوب، فهي إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار، وبكبرياء. ولذلك كان هدفه هو إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية[9].

د ـ إن العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، يجب أن ننظر إليه، كجزء من نضال عام سياسي إجتماعي ثقافي ضد الحصار السني للدولة، قام به أبناء الشعوب المضطهدة قومياً وطبقياً[10]. وعبر هذا نستطيع أن نفهم الدوافع القومية ـ الايديولوجية في فلسفة ابن سينا. وكذلك لماذا كانت الاسماعيلية ـ كرافد أساسي في تكوينية ابن سينا ـ إيديولوجيا الطبقات والقوميات المضطهدة.

> ابن سينا هو المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط؟

إن الفلسفة المشرقية السينوية، وإمتداداتها النظرية على صعيد الفكر المجرد في المشرق العربي، مثلت نظاماً فكرياً في التراث الثقافي العربي الإسلامي، يتميز عن نظام فكري آخر وجد تعبيره في الفكر النظري في المغرب. حيث يسري الجابري أن هناك «قطيعة إيبستمولوجية بين النظامين، قطيعة تمس بآن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[11]. وقد وجد هذا النظام الفكري المغربي تعبيره في الاستراتيجية الرشدية. إذ ان المشروع الفلسفي لابن رشد، كان يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين، حتى يتأتى لكل منهما الحفاظ على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يرميان إلى نفس الهدف. ومن هنا يمكن القول «أن المدرستين الرشدية والسينوية، تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام، بل يمكن اعتبارهما إتجاهين عقلانيين، ليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه: العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابية ـ السينوية، عقلانية (صوفية)»[12].

ويضيف الجابري: «إن ابن رشد يرفض القول القائل، أن الله هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له، لأن هذا القول يؤدي في نظره إلى القول بأن ما يدرك من الأسباب والمسببات باطل، لأن المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء ـ أي إنكار ارتباط المسببات بالأسباب ـ هو مبطل للعلم ورفع له»[13].



الإستراتيجية الرشدية تقول بالسببية، وبذلك ترفض التوسط وتنحاز للمعقول على حساب اللامعقول. فهدفها هو اجتثاث اللامعقول من حياتنا والذي يدفع وباستمرار إلى الهروب إلى الأمام. خاصة وأن هذا اللامعقول وافد على الثقافة العربية الإسلامية ـ يسميه الجابري بالعقل المستقيل ـ والذي تغذيه ثلاثة تيارات رئيسية، المانوية نسبة إلى ماني والتي تجمع بين الزرادشتية والمسيحية والبوذية والتي استهدفت تقويض الأساس الفكري للدولة الإسلامية في العهد العباسي الأول، والهرمسية نسبة إلى هرمس، وتقوم أساساً على نزعة صوفية إشراقية، والتيار الثالث هو الأفلاطونية المحدثة. هذه التيارات الثلاثة وإلى جانب تيار رابع يتمثل في الاسرائيليات كرافد



أساسي من روافد اللامعقول والذي قدم للفكر العربي الإسلامي الحديث حول البداية والنهاية، تزامنت جميعها ـ في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي ـ وجمعها قاسم مشترك في كونها قد نهلت من الموروث الاسطوري البابلي القديم، وهذا ما يعتقده الجابري، لتبدأ بضخه من جديد عبر قنوات الموروث العربي الإسلامي. وقد توقف الجابري لشرحها في كتابه المعنون بـ «تكوين العقل العربي».

الهرمسية في ثنايا العقل العربي

في إطار نقده للعقل العربي، يقول الجابري: «إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله (تحليل تاريخي وبنيوي ومن موقع إيديولوجي واع) تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقيا ولا شعاراً إيديولوجيا للمدح والذم، وإنما نقصد به جملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، وبهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله فيها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»(١٤).

وإنطلاقاً من أن عصر التدوين، هو الإطار المرجعي للثقافة العربية الإسلامية، فإن الجابري يحدد الإطار الذي يعمل فيه، وهو إطار الثقافة العالمة التي دشنها عصر التدوين، وينحي جانباً الذاكرة والمعاش والخرافة والاسطورة. يقول: «أننا قد اخترنا عن وعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها»(١٥). وفي ضوء اختياره للثقافة العالمة كإطار، يتوجه من جديد لدراسة الاسطورة العالمة ـ إن جاز لنا التعبير ـ بوصفها الإطار المرجعي للامعقول والتي تغلغلت في ثنايا العقل العربي، وفرضت عليه رؤية ميثولوجية (اسطورية) للكون ولعلاقة الإنسان بالطبيعة، وجدت تعبيرها في نظام العرفان. وهو بذلك يقتفي أثر الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان في بحثه عن دور المخيال (الاسطورة) في الفلسفة الشيعية الإسلامية. إن المكونات الأساسية للعقل العربي الإسلامي، كما يرى الجابري، كتابة عن ثلاثة أنظمة: نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان. وانطلاقاً من أن المعقول الإسلامي يتحدد انطلاقاً من اللامعقول، يبدأ الجابري بالبحث عن اللامعقول في ثنايا العقل العربي والذي يجد تعبيره في نظام العرفان. يميز الجابري بين العرفان كموقف (فردي ونفسي وعملي)، يتلخص في رفض العالم ونشدان الإتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة»(١٦). وبين العرفان كنظرية (يطغى فيه التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد)(١٧).

ما يهمنا هو العرفان كنظرية، كرؤية ميثية (اسطورية) لله وللكون والإنسان، وجدت تعبيرها في ملحمة التكوين الهرمسي (رؤيا هرمس)، والتي شكلت بتفرعاتها المانوية والزرادشتية والافلوطونية المحدثة والاسرائيليات، حلفاً قوياً ساهم في رفد وغزو نظام البيان العربي الإسلامي (المعقول العقلي الديني العربي الذي يتحدد بثلاثة عناصر، القول بوجوب معرفة الله وبوحدانيته والقول بالنبوة)(١٨). بكل عناصر اللامعقول والذي تتحدد عناصره بعكس عناصر المعقول الديني العربي، والذي يمتح من الموروث القديم.

في كتابه الهام والمعنون بـ «بنية العقل العربي»، حظيت الرؤية الهرمسية الاسطورية للكون وبدء الخليقة، بالكثير من التفرد. فبعد أن يشرّبها في كتابه الموسوم بـ «تكوين العقل العربي»، قام في «بنية العقل العربي»، بنقل هذه الرؤية الاسطورية بنصها إلى العربية، وقام بالشرح والتعليق عليها، وتابع تغلغلها في الفكر العربي الإسلامي عند الشيعة (أول من تهرمس في الإسلام)، ثم تابع تحولاتها داخل هذا الفكر وكما تجسدت في فكرة الإمامة، ثم انتقالها إلى المتصوفة الإسلاميين من السنة، كما يتجلى في شرحه لنصي الجنيد وإبن عربي.

يركز الجابري على رؤيا هرمس، لأنها من وجهة نظره، تنحو منحى اسطورياً، يقدم الحل لمشكلة الشر في العالم، وفي دراسته لاسطورة الخليقة الهرمسية باعتبارها المنهل الذي ينهل منه جميع العرفانيين، يميز الجابري بين عدة مراحل (مراحل الخلق):

ـ المرحلة الأولى: التقرير بأولوية النور، فالنور هو العقل (الإله الأب).

ـ المرحلة الثانية: إنفصال النور عن النار إنفصالاً نهائياً.

ـ المرحلة الثالثة: إنجاب الإله الأب للإبن (الإله الصانع).

ـ المرحلة الرابعة: ظهور الإنسان السماوي الأول على صورة الإله الأب الكلي.

ـ المرحلة الخامسة: وتتضمن حديثاً عن يوم المعاد ومرحلة ما بعد الموت وعودة الروح إلى بارئها(١٩).

الرؤيا الهرمسية هي البئر الذي يمتح منه العرفان كموقف والعرفان كنظرية. وهذه الرؤية سوف تمهد إلى الانسحاب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل، وسيتاح لها في القرنين الخامس والسادس الهجريين، أن تغزو نظام البيان العربي الإسلامي من خلال المتصوفة (إبن عربي والجنيد وغيرهما) والذين سعوا إلىّ تأسيس البيان على العرفان، بعكس ما فعله إبن رشد والذي عمل على تأسيس البيان على البرهان. وبذلك مهدوا إلى استقالة العقل العربي في المشرق العربي أولاً، وفي المغرب العربي والأندلس لاحقاً، لتكتب عليه الغربة في أرض أخرى وطوبى للغرباء.

إن العرفاني الذي يمتح من الأسطورة الهرمسية، والذي يدعي الكشف والرؤيا والحلم والتأويل (الشطح على حد تعبير الجابري) يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنى درجاته ويكرس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية للعالم من خلال العرفان كموقف وكنظرية. ولنترك للصياغة الجابرية أن تأخذ مجراها:

أ ـ إن العرفان كموقف وكنظرية هو تكريس للنظرة السحرية للعالم أولاً وأخيراً، فهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكل فيها الفكر السحري وليس العلم الفاعل الأساسي ـ هذا حسب معلوماتنا الراهنة والقول للجابري ـ وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر(٢٠).

ب ـ إن العرفاني يهرب باستمرار إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة(٢١).

(١) د. محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص ١٩. طبعة ثانية. تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٥. دار الطليعة. بيروت.

(٢) المرجع السابق. ص ١٩.

(٣) المرجع السابق. ص ١٧.

(٤) د. محمد عابد الجابري. نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٦٥. طبعة أولى نيسان/ إبريل ١٩٨٠. دار الطليعة. بيروت.

(٥) د. محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر. ص ١٨٥.

(٦) د. محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. الفصل السابع ص ١٣٤. ١٦٢. طبعة ثالثة. كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. وانظر أيضاً مقالته المنشورة بعنوان «صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي اسلامي»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص ١١. ٢٥، العدد ٢٠/ ٢١/ ٢٢. صيف ١٩٨٢. بيروت.



ج ـ إن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعاليات العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحة من طرف قوة عليا، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الذهنية الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه، سيطرة مادية أو عقلية أو هما معاً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة[٢٢].

باختصار إن الجابري، ومن خلال حفرياته في تاريخ الاسطورة العالمة، يعزو تخلفنا الحضاري وانحطاطنا الفكري في المشرق والمغرب، إلى إرتدادنا إلى أشكال من الفكر الاسطوري، كان أجدادنا ممن أسسوا البيان العربي الإسلامي (المعقول العقلي) قد تجاوزوه خاصة وأن الخطاب القرآني الذي يؤسس للبيان هو خطاب عقلاني كما يرى الجابري ـ إلى أشكال من الفكر الاسطوري، استطاعت الشعوبية الفارسية أن تجعل منه باطناً للحركات الثورية الإسلامية المضادة (الشيعة الإسماعيلية) والتي بقيت تحمل في ثنايا إيديولوجيتها، تناقضاً صارخاً بين الشكل الثوري (من حيث هي إيديولوجيا الطبقات الفقيرة والمحرومة) وبين المضمون الباطني «المؤسطر» والمتخلف. صحيح أن للاسطورة منطقها الخاص كما يكتب الجابري «بوصفها شكلاً من أشكال التعبير ونمطاً من أنماط التصور له منطقه الخاص»[٢٣]. غير أن ما يقلقه هو هذا التوظيف العرفاني للأساطير كما تمثل في الايديولوجيا الشيعية، التوظيف الذي بلغ ذروته في التأويلات الباطنية للفكر الشيعي والتي وجدت تعبيرها الحي في فلسفة إبن سينا الشعوبية مثلاً.

باختصار أيضاً ـ إن الجابري يدعونا إلى نفي اللامعقول، نفياً نهائياً، ففي ذلك وحده الخلاص؟

وراء الجابري مركزية اوروبية

بدلاً من عقل اللامعقول، يدعونا الجابري إلى تجاوزه في إطار رؤيته الايديولوجية للموروث العربي الإسلامي. وعبر هذا فإن هذه المناقشة سوف تدور حول ما يصطلح على تسميته باللامعقول وتجلياته، بصورة أدق سوف أتوقف عند مصطلح الأسطورة وما يتفرع عنه من إشكال وسوء فهم يدفع إلى مواقف إيديولوجية في قراءة الموروث العربي الإسلامي، بالرغم من حرص الجابري على أولوية الايبستمولوجي على الايديولوجي. الاسطورة في مشروع الجابري، ترتد إلى أشكال دنيا من التفكير الإنساني، إلى مغامرة من مغامرات العقل الأولى، تحمل في ثناياها رؤية سحرية للعالم، والمطلوب عبر ذلك، هو الإنتقال من الفكر التأملي إلى الفكر المجرد، من الميثوس إلى اللوغوس، من الاسطورة إلى الفلسفة كرؤية عقلية للكون والإنسان. إذ «ان التقدم في الفلسفة، عند اليونان، كان مرتبطاً بالتقدم في العلم إرتباط معلول بعلة»[٢٤].

أقول منذ البداية، أن هناك مركزية أوروبية ثاوية وراء خطاب الجابري وتحكم توجهه، بل وتحكم الخطاب العربي المعاصر، بشكل عام. «ففي كل مرة يعطي فيها كاتب عربي عن مجتمعه تشخيصاً يوضح نواقصه وعيوبه، فإن صورة معينة للغرب تندرج في هذا التشخيص كما يقول العروي في الايديولوجية العربية المعاصرة»[٢٥]. فالغرب بنظامه البرهاني يظل إطاراً مرجعياً للفكر التقدمي العربي. وهذه المركزية تجد تعبيرها في خطية للتطور أو لنقل لوحة خماسية تناظر اللوحة الخماسية في المادية التاريخية، وتفسر التطور الفكري للبشرية وهي:

سحر ←—— اسطورة ←—— فلسفة ←—— عقل ←—— علم

هذه التطورية التي يعتمدها الأستاذ الجابري كمرجع، تضفي هالة كبيرة على العقل الاغريقي الذي عرف الفلسفة والتفكير المجرد، وتحظى بحكم ذي دلالة قيمية بالرغم من تأكيد الجابري على أنها تحظى بدلالة منهجية. لكن هذه التطورية والتي تم تجاوزها في حقل العلوم الإنسانية (الاتنولوجيا والانثروبولوجيا) تفتح الباب على مصراعيه لعدد كبير من الأشياء والتي من شأنها أن تغني الاستراتيجية الرشدية، كرؤية سياسية، أو لنقل كخطاب سياسي لنهضة جديدة.

ما هو السحر

إن خطاب الجابري حوله، يعيدنا مباشرة إلى فرضية فريزر frazer والتي تقول بأسبقية السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري، وهي الفرضية التي لاقت استحساناً عند فرويد في كتابه «الطوطم والتابو» وعند دوركهايم ويونغ. إذ ان الإنسان البدائي يؤمن بالسحر لأنه يقوم بتعليل عقلي خاطىء انطلاقاً من المعاينات الحسية، وهي فرضية باتت مرفوضة من قبل الأناسيين (الانثروبولوجين) الذين جاؤوا من بعده[٢٦]. إذ ان القول بأن السحر شكل أولي من العلم والمعرفة كما يرى راسل في «حكمة الغرب»[٢٧]، يفقدنا الوسيلة كما يرى شتراوس Strauuss التي لا بد منها لفهم



(٧) محمد عابد الجابري. نحن والتراث. ص ١٣١.
(٨) المرجع السابق. ص ١٣١.
(٩) المرجع نفسه. ص ٢٠٦.
(١٠) المرجع نفسه. ص ١٩٣.
(١١) المرجع نفسه. ص ٢٣٢.
(١٢) المرجع نفسه. ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(١٣) المرجع نفسه. ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
(١٤) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ص ١٧.
(١٥) د. محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ص ٧.
(١٦) د. محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ص ٢٥٥. طبعة أولى. حزيران / يونيو ١٩٨٦. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
(١٧) بنية العقل العربي. ص ٢٥٥.
(١٨) تكوين العقل العربي. ص ١٤.
(١٩) بنية العقل العربي. ص ٢٦٠ ـ ٢٦٨.
(٢٠) بنية العقل العربي. ص ٣٧٩، تكوين العقل العربي. ص ٣٤٣.
(٢١) بنية العقل العربي. ص ٣٧٨.
(٢٢) بنية العقل العربي. ص ٣٧٨.
(٢٣) بنية العقل العربي. ص ٣٧٨.
(٢٤) تكوين العقل العربي. ص ٣٣٦.

الفكر السحري، فالسحر والعلم نسقان معرفيان متوازيان ـ هذا ما أكده شتراوس في «الفكر البري» ـ ولكن غير متساويين من حيث النتائج. إذ ان التوازي وليس التقابل هو الذي يتيح فهم السحر كما يرى شتراوس[٢٨].

وقد أخبرنا إبن خلدون في مقدمته. بأن الكيميائي المعروف جابر بن حيان كان من كبار السحرة. وقد أفرد ابن خلدون للسحر في مقدمته، فصلاً خاصاً، ميز فيه بين أنواع السحر الثلاثة (السحر والطلسمات والشعوذة) وكتب عن معاينته ومعايشته للسحر (كتجربة شخصية عاشها)، هذا بالرغم مما يقال حوله بأنه من رواد المنهج العقلي[٢٩]. باختصار فإن المطلوب هو فهم هذه الظاهرة وعقلها بدلاً من نفيها ـ فهي لا تزال سائدة حتى قرننا وكثيراً ما نسمع عن شخصيات سياسية كبيرة تمارسها ـ خاصة وأن هناك جهداً تنظيرياً كبيراً حولها، يمتد من فريزر إلى شتراوس، مروراً بمعاينات موس Mauss[٣٠]. وتجارب والتر كانون عن أفراد يموتون بالسحر[٣١]، ودراسات برتشارد عن العين والتبصير والسحر عند الازندى، فقد بين برتشارد أن العين والتبصير والسحر تشكل نظاماً مركباً من المعتقدات والطقوس، له بنية منطقية[٣٢]. وهذا يقودنا إلى طرح السؤال المهم والذي يغيب عن أغلب دراساتنا الفلسفية المعاصرة. كيف انتقل أجدادنا من السحر إلى الأسطورة، أو لنقل من السحر إلى الدين، أو من بنية منطقية إلى أخرى؟

ما هي الأسطورة

الجواب الذي قدمه الأستاذ الجابري، يشير وكما بينا إلى أنها مغامرة من مغامرات العقل في آفاقه الأولى، وهي الأساس لنظام العرفان، بالأصح الأساس لنظام اللامعقول الذي يستند في جذوره على رؤية هرمسية، تستند هي الأخرى على أساطير بابلية قديمة، تقدم الجواب ـ من خلال السرد الميثولوجي ـ عن أصل الخلق والخليقة ومشكلة الشر في العالم، والمطلوب هو إسقاط نظام العرفان وإعادة تأسيس البيان العربي الإسلامي الذي يجعل من العربي حيواناً فصيحاً على حد تعبير الجابري، على البرهان ونظامه، خاصة وأن هذا الإسقاط يأخذ منحى إيديولوجيا وسياسياً لأن الفكر العرفاني هو فكر شعوبي.

يذهب عالم الأديان مرسيا إلياد M. Eliade في كتابه عن رمزية الطقس والاسطورة والذي يهدف إلى إعادة اعتبار لهذا المصطلح (الاسطورة) وسوء الفهم الناتج عن استخدامه، والذي يقود إلى توزيع اتهامات وعلى شتى الجبهات. كما أن هذا المصطلح يرتبط تاريخاً بالمقدس وتجلياته من خلال النقاط التالية:

١ ـ تروي الإسطورة لنا تاريخاً مقدساً، بعبارة أدق تصف لنا مختلف تفجرات القدسي في العالم.

٢ ـ تروي الاسطورة لنا، كيف جاءت حقيقة ما إلى حيز الوجود ولماذا جاءت.

٣ ـ تكمن وظيفة الاسطورة، في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات الميثولوجية الهامة: طعام، جنس، شغل، تعليم... إلخ.[٣٣]

إن كون الاسطورة تاريخاً مقدساً، يعني الربط بين الاسطوري والقدسي، بصورة أدق العلاقة الوثيقة بين الإنسان والمقدس وتفجراته في الزمان والمكان. وهذا من شأنه أن يعيد طرح القضية بصورة أشمل، بمعنى ما هو موقع المقدس والدنيوي في تاريخ البشرية، وهل يجوز الاحتكام إلى التجربة الأوروبية وحدها ـ كمثال يحتذى الآن ـ في علاقتها بالمقدس وسعيها بآن واحد إلى محاصرة الإله وموته كما أعلن نيتشه، ومن ثم السعي إلى محاصرة المقدس وكل تجلياته. ما نعتقده أن هناك أنوية حضارية تتحكم في الخطاب العقلاني الحديث وتفرض عليه رؤيتها السلفية والتي تمت إلى عقلانية القرن التاسع عشر، لا إلى عقلانية الثلث الأخير من القرن العشرين والإنجازات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية.

في دراسته عن بنية الاسطورة، يرى شتراوس «أن كثيراً من النظريات الحديثة العهد حول الميثولوجيا تصدر عن غموض مماثل»[٣٤]. ويتساءل شتراوس: «إذا كان محتوى الاسطورة عرضياً كله، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد، من أداني الأرض إلى أقاصيها»[٣٥]. ويذهب إلياد إلى القول أنه «يمكن أن يؤلف عمل كامل عن أساطير الإنسان الحديث، عن الميثولوجيات المموهة في المشاهد التي يحبها، والكتب التي يقرأها، فالسينما هذا «المصنع للإحلام». تتناول ما لا حصر له من الموضوعات الميطيقية: الصراع بين البطل والهولة، القتال والتجارب الاستسرارية، الأشخاص والصور النموذجية («البنت الصبية»، «البطل»، «المرائي الفردوسية»، «الجحيم».. إلخ) حتى القراءة تتألف من وظيفة ميثولوجية، لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في المجتمعات القديمة والأدب الشفاهي، الذي لم يزل حياً في المجتمعات الزراعية في أوروبا وحسب، وأنما لأن القراءة تتيح للإنسان الحديث «خروجاً من الزمن»، شبيهاً بالخروج الذي يتم بواسطة الأساطير. «قتل» الوقت برواية بوليسية، أو الدخول في عالم زماني غريب، كل هذا يزج به خارج ديمومته الشخصية ويجعله جزءاً متمماً من أيقاعات أخرى، تحييه في تاريخ آخر»[٣٦]. يقول شتراوس: «إن الاسطورة موجودة ضمن اللغة ووراءها في آن واحد»[٣٧]. «وأن التفكير الاسطوري ملازم للعقل البشري». وهذا ما أكده في كتابه «الفاخورية الغيور» الصادر عام ١٩٨٥ ومن خلال دراسته للمنطق الاسطوري في اسطوريات الهنود الحمر. إذ ان من وجهة نظره أن التفكير الاسطوري لا يتعارض والعقل التحليلي[٣٨]. ويضيف في دراسته عن بنية الأساطير: «لقد ظهر لنا أن منطق الفكر الاسطوري له من المتطلبات ما للمنطق الذي يعتمد عليه الفكر الوضعي، وأنه يختلف عنه، في العمق، اختلافاً طفيفاً. ذلك أن الفرق يكمن في طبيعة الأشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية أكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات. ولقد تنبه التكنولوجيون، فضلاً عن ذلك، إلى هذا الأمر في ميدانهم الخاص منذ زمن طويل: فليست الفأس الحديدية بأرقى من الفأس الحجرية بسبب أنها «تفضلها صنعاً»، إذ كلتاهما

(٢٥) عبد الله العروي. الايديولوجية العربية المعاصرة. ص ٤٤ نقله إلى العربية محمد عيتاني. طبعة ١٩٧٠. دار الحقيقة. بيروت.

(٢٦) إ. إيفنز برتشارد. الأناسة المجتمعية، وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين. ص ١٨٤ ـ ١٨٥. ترجمة د. حسن قبيسي. طبعة أولى ١٩٨٦. دار الحداثة. بيروت.

(٢٧) برتراند رسل. حكمة الغرب. الجزء الأول. ص ٣٠. ترجمة د. فؤاد زكريا. العدد / ٦٢/ سلسلة عالم المعرفة. شباط/ فبراير ١٩٨٣. الكويت. ويرى رسل أن السحر كطقس مبني على الاعتراف بمبدأ السببية.

(٢٨) كلود ليفي شتراوس. الفكر البري ص ٣٢ ـ ٣٤، نقله إلى العربية د. نظير جاهل. طبعة أولى ١٩٨٤. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت.

(٢٩) إبن خلدون. المقدمة. الفصل/ ٢٢/. في علوم السحر والطلسمات ص ٤٩٦ ـ ٥٠٤. طبعة رابعة ١٩٨١. دار القلم. بيروت. ويستطيع القارىء العودة إلى البحث القيم الذي كتبه الدكتور حسن قبيسي بعنوان: نظرة ثانية إلى ابن خلدون (١). ص ٢٣٧ ـ ٢٥١ مجلة الفكر العربي. العدد/ ٥٠/. آذار/ مارس ١٩٨٨.

(٣٠) مرسيل موس. في المفعول الجسدي. ص ٢١٠ ـ ٢٣٦. ترجمة حسن قبيسي. مجلة الفكر العربي. العدد/ ٤١/. آذار/ مارس ١٩٨٦. وانظر بنفس العدد دراسة الدكتور قبيسي «في الاستماتة، كيف نقرأ مقالاً لمرسيل موس». ص ١٩٠ ـ ٢١٠.

(٣١) وُلتر كانوْن. الموت بالسحر. ص ٢٢٦ ـ ٢٣٦. مجلة الفكر العربي. العدد/ ٤١/.

(٣٢) إيفنز برتشارد. الأناسة المجتمعية ص ١١٦.

(٣٣) مرسيا إلياد. رمزية الطقس والاسطورة. ص ٩٠ ـ ٩٣. طبعة أولى ١٩٨٧. ترجمة نهاد خياطة. دار العربي. دمشق.

(٣٤) كلود ليفي شتراوس. بنية الأساطير. ص ٦٣ ـ ٩٣، نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال. مجلة بيت الحكمة. العدد الرابع. السنة الأولى. كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧. الدار البيضاء.

(٣٥) المصدر السابق. ص ٦٥.

جيدة الصنع، ولكن الحديد غير الحجر. وقد نكتشف في يوم ما، أن المنطق نفسه يشتغل في الفكر الأسطوري اشتغاله في الفكر العلمي، وأن الإنسان كان، على الدوام، يفكر بالطريقة الجيدة نفسها»[39].

التفكير الأسطوري، ليس سمة تسم الإنسان البدائي، وليس حكراً على مجتمع دون آخر كما حاول أن يظهر لنا ذلك الأستاذ الجابري، في قراءته المؤدلجة للموروث والمنحازة تماماً للمشروع الثقافي الغربي. فالأسطرة سمة ملازمة للعقل البشري. فكل كائن بشري ـ كما يقول إلياد ـ مكوّن في الوقت نفسه من فاعليته الواعية وأختباراته غير العقلانية[40].

التناقض في خطاب الجابري

يكتب الأستاذ الجابري في كتابه «نحن والتراث» ما يلي: «ان الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، وليس خطاب غنوص أو عرفان أو أشراق»[41]. ثم يضيف في كتابه الموسوم بـ«تكوين العقل العربي»: «ان الخطاب القرآني يستعمل الإشارة والرمز والإستعارة وغير ذلك مما يقتضي التأويل ولا بد»[42]. سوف أضرب صفحاً عن هذا التناقض في خطاب الجابري، لأشير إلى أن الدراسات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، تذهب إلى القول بأن الكتب المقدسة هي نماذج رائعة للتعبير الميثي (الاسطوري)[43]. إن خطاب الجابري الذي يهدف إلى التأكيد على أن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، يلتقي مع الدراسات الإسلامانية (الإستشراقية) في تقديم القصص القرآني والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات إستدلالية عقلانية، في حين أنها مدينة ـ كما يرى أركون ـ جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها[44]. بالإضافة إلى هذا، فإن القراءة الايديولوجية والتي من المفروض أن تحتل مركزاً ثانوياً أمام القراءة الابستمولوجية، تضعنا في مواجهة بين المعقول الديني واللامعقول والذي لا يزيد عن كونه تشنجات ـ والتعبير للجابري ـ تقع مهمة أقصائها على عاتق الاستراتيجية الرشدية. مع أن الغائب والمفارق والمقدس وحديث الجنة والنار، ويوم المعاد وأهل الكهف ويأجوج ومأجوج والطير الأبابيل، تشكل تعابير ميثية أساسية داخل الخطاب القرآني وليس خارجه، ولا تزال تلعب دوراً كبيراً في الإجتماع البشري، وتساهم في تجييش واسع للجماهير. فالتاريخ المعاصر وكما يتجلى من أحداثه، يشير إلى فاعلية واستمرار الرمز والاسطورة والغيب والمقدس في الاجتماع البشري، لا على صعيد المسلمين وحدهم، بل على صعيد المجتمعات البشرية ككل. فالدين كظاهرة عامة يؤسس نفسه على أساس الغائب والمفارق. وكذلك السياسة، إذ ان نقد الثابت الايديولوجي للدين والسياسة كما قام به ريجيس دوبريه في نقده للعقل السياسي يبين أن الإجتماع البشري يتأسس على وهم في جانبه الديني أو الدنيوي (السياسي)[45]. فالإيمان بالغيب ركن أساسي في الدين ـ أي دين ـ فكيف يتم إلغاؤه بجرة قلم بحجة انتمائه إلى حيز اللامعقول والأساطير.

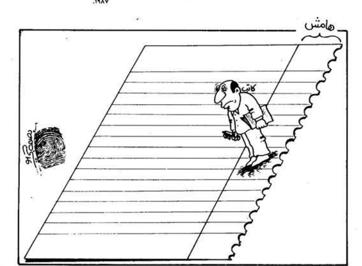
العشيقات الثلاث

في كتابه الموسوم بالانثروبولوجيا البنائية. يذكر لنا شتراوس عشيقاته الثلاث: الجيولوجيا تحديداً، والتحليل النفسي الفرويدي (حيث يعتقد شتراوس بأن هناك تطابقاً حقيقياً بين الحياة النفسية للبدائيين والمحللين النفسيين، وبذلك يمكن القول أن التفكير الفرويدي تفكير اسطوري أصيل) والفكر الماركسي[46].

لماذا الجيولوجيا تحديداً، والجواب إن النفس الإنسانية، هي بحق مركب جيولوجي، فوراء الظاهر باطن، هو مزيج من بنى ومعتقدات وأساطير، تعمل على مستوى البنية الخفية، وان أهم حظوظنا في العثور على أهم الدلالات، يكمن على مستوى هذه البنية ومدى قدرتنا على عقلها. إن هذا المزيج المعقد يؤول في فهم الجابري له، إلى «معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع فيلجأ إلى الخيال»[47]. وبذلك يعيدنا الجابري إلى ماركس ـ حيث أخبرنا في بداية الخطاب العربي المعاصر أنه لا يستطيع التنفس بدون بعض المقالات الماركسية[48] ـ ورؤيته للاسطورة والتي أذكاها في مقدمته لنقد الإقتصاد السياسي، حيث يرى ماركس أن «كل الميثولوجيات تقوم باخضاع قوى الطبيعة والسيطرة عليها وتكييفها بواسطة الخيال».

وقد بشر ماركس بزوال الميثولوجيا والتي هي وليدة عجز فكري وتكنولوجي عند الإنسان، عندما تتحقق السيطرة الفعلية للانسان على قوى الطبيعة. وعندها يهزم فولكان (إله النار) وجوبيتر (إله الصواعق) أمام التقدم العلمي والتقني، وسوف يهزم آخيل (بطل الحروب الطروادية) أمام اختراع البارودة والطلقة النارية... إلخ[49].

ووجهة نظر ماركس هذه، تعكس بصورة مباشرة وجهة النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تجد



(٣٦) مرسيا إلياد . رمزية الطقس والاسطورة ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٣٧) شتراوس . بنية الاسطورة ص ٦٦.

(٣٨) شتراوس . الفاخورية الغيور . ص ٣٤١ ـ ٣٤٤ . مراجعة عبد الكريم بزاز . مجلة العلوم اجتماعية المجلد/ ١٥ . العدد/ ٣ . خريف ١٩٨٧ . جامعة الكويت.

(٣٩) شتراوس . بنية الأساطير ص ٩١ ـ ٩٢.

(٤٠) مرسيا إلياد . رمزية الطقس والاسطورة . ص ١٩٤.

(٤١) د. محمد عابد الجابري . نحن والتراث ص ٦١.

(٤٢) محمد عابد الجابري . صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي اسلامي ص ١١ ـ ٢٥.

(٤٣) محمد أركون . تاريخية الفكر العربي اسلامي . ص ٢١٠ . ترجمة هاشم صالح . طبعة أولى ١٩٨٦ . مركز انماء القومي . بيروت.

(٤٤) المصدر السابق . ص ١٥.

(٤٥) ريجيس دوبريه . نقد العقل السياسي . ص ٧٣ وما بعد . ترجمة عفيف دمشقية . طبعة أولى ١٩٨٦ . دار الآداب . بيروت.

(٤٦) مومن السميحي . المغامرة البنيوية . ص ١٢٨ . ترجمة مصطفى كمال . مجلة بيت الحكمة . العدد الرابع ١٩٨٧.

تعبيرها في كتابات ماكس موللر Max Muller والذي كان يرى أن الاسطورة مرض من أمراض اللغة، وقد عبر عن ذلك في كتابه «قراءات في أصل الدين وتناميه» وبشر بزوال الأساطير والدين أمام التقدم التقني: «أن زمن الدين قد ولّى، وإن الإيمان وهم أو مرض طفولي، وإنه قد تم الاكتشاف أخيراً بأن الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وإنها فقدت من ثم رصيدها»[50].

إن استلهام وجهات النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فيما يخص الدين والأساطير والتي كانت تعمل كنظام للفكر من تأثيرات فلسفة عصر الأنوار والتطورية الثقافية لم يعد يجدي لحفريات جديدة في تاريخ اللامعقول وتجلياته. وحدها القراءة المؤدلجة والمحكومة بهدف سياسي تبرر ذلك.

مكانك سر!

هناك سؤال على غاية من الأهمية، ويشكل واحداً من فيض الاسئلة التي لا نعثر لها على جواب في الاستراتيجية الرشدية. **لماذا قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية؟** هذا السؤال يطرحه الجابري بصيغة التحقيق: «لقد قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية»[51]. لكنه - كما أرى - يؤول إلى لماذا أخرى. لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والعقل، لماذا هذا التلازم بين الاسطورة والتاريخ (التلاحم الكبير بين الإله وشعبه في صنع التاريخ)، ما علاقة الحلم (الرؤيا) بالتاريخ. حيث يرى الرسول صلى الله عليه سلم، رؤيا، قبل غزوة أحد، يكون التاريخ فيما بعد مسرحاً لأحداثها. «قال: أيها الناس، إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأني في درع حصينة، ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقصم من عند ضبته، ورأيت بقراً تذبح، ورأيت كأني مردف كبشاً. فقال الناس: يا رسول الله فما أولتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة، فأمكثوا فيها، وأما انقصام سيفي من عند ضبته، فمصيبة في نفسي، وأما البقر المذبح، فقتلى في أصحابي، وأما مردف كبشاً، فكبش الكتيبة نقتله إن شاء الله»[52]. إن هذا يؤول إلى طرح السؤال؟ كيف استطاعت الاسطورة أن تهزم العقل، بصورة أدق، لماذا هزمت وفشلت عقلانية إبن رشد في الوسط الإسلامي ولماذا ازدهر الخيال الخلاق لإبن عربي في المشرق العربي والمغرب؟ كيف استطاع الصوفي أن يهزم الفيلسوف؟ وهل حدثت هذه الهزيمة في زمن انهيار حضاري شامل؟ وهل التصوف نقيض للعقل؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى حفريات جديدة، تلازم سعينا إلى كتابة التاريخ وإعادة تدوينه[53].

الفصل بين الدين والفلسفة

الاستراتيجية الرشدية تقوم على الفصل بين الدين والفلسفة، وتقول وكما مر معنا بالسببية، فإبن رشد يرفض القول القائل أن الله هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرك له وذلك في إطار دفاعه عن العقل وانحيازه له. إنه بذلك يقطع مع المقدس وتجلياته في الزمان والمكان، وبذلك يحيلنا إلى مقدس جديد في صورة المعقول، ومن هنا حماسة الجابري لهذه الاستراتيجية الرشدية. خاصة وأن «فكرة الإله مستبعدة تماماً - كما يقول - في العلم الحديث والمعاصر، دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده»[54].

العلم في منظوره الجديد، يعيد طرح القضية من جديد وبناء على التقدم الكبير في ميدانه، ويُفضي إلى النتيجة التي يقودنا إليها فيلسوف معاصر وأستاذ لمادة الفيزياء النظرية. حيث يقولان: «ففي النظرة الجديدة نجد أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضي جميعاً إلى النتيجة نفسها، وهي أن الله موجود»[55]. ويختمان كتابهما بالقول: «في وسعنا أن نتوقع تحول الفلسفة المعاصرة، تشجعها على ذلك النظرة الجديدة، عن يأسها الفكري إلى بحث صحي ونشيط عن حكمة ترتكز على يقينيات الخبرة العامة. أما فيما يتعلق بالدين، فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي في طبيعة الإنسان»[56]. ما أعتقده، أنه إذا كانت البيولوجيا (الحياوة) في القرن التاسع عشر وعلى يد داروين، قد ساهمت بتعميم تطوريتها لتطال حقل العلوم الاجتماعية والدراسات حول المجتمع القديم (من مورغان إلى إنجلز). فإن النظرة الجديدة، والتطور الحاصل حديثاً في ميدانها، سوف يدفع وفي القريب العاجل للتراجع في ميدان العلوم الإجتماعية والفلسفية عن الكثير من الآراء التي بدت وكأنها قارة.

البيان والبرهان

في إطار الاستراتيجية الرشدية، نلحظ باستمرار، ميلاً عند الجابري، لإقامة تعارض بين ما يسميه الجابري بالعقلية البيانية العربية الإسلامية، والعقلية البرهانية والتي تمتد جذورها على طول الإمتداد الثقافي اليوناني - الأوروبي. يقول الجابري: «هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إذا لم يستغن عنه بالمرة»[57]. ويضيف في إطار حماسته لهذه العقلية التي تجاوزت الميثوس (الأسطوري) ووصلت إلى اللوغوس (العقل الكوني): «إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ «إدراك الأسباب» أي المعرفة، فإن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»[58] وهنا يجتهد الجابري في البحث عن مختلف الدلالات لمادة «ع. ق. ل» ليؤكد على أن مختلف دلالاتها يرتبط بالحجر والنهي، والعقل، ضد الحمق، وهو مأخوذ من «عقلت البعير إذا جمعت قوائمه. وبهذا يرتبط بالسلوك الأخلاقي. وعبر هذا يتجلى للعيان، هذا اللقاء الحميم بين الاستشراق والاستراتيجية الرشدية في الوصول إلى النتيجة التالية: «إن العربي حيوان فصيح وأخلاقي».
وهذه النتيجة عريقة في تاريخ الإستشراق. وتجد امتدادها من رينان إلى برنارد لويس وكتبه (الإسلام في التاريخ - ١٩٧٥، العرق واللون في الإسلام - ١٩٧٠، التصورات الإسلامية للثورة ١٩٧١)،

(٤٧) بنية العقل العربي. ص ٣٧٨.
(٤٨) الخطاب العربي المعاصر. ص ١٢.
(٤٩) كارل ماركس. نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية. ص ١٥٨، ترجمة لجنة بإشراف صادق جلال العظم ومراجعته. طبعة ثانية ١٩٨١. دار إبن خلدون. بيروت.
(٥٠) وجهة نظر ماكس موللر منشورة في الأناسة الاجتماعية. ص ٢٧٢.
(٥١) د. محمد عابد الجابري. صراع المعقول واللامعقول. ص ٢٣.
(٥٢) أنظر نص الرؤيا، في كتاب المغازي للواقدي. الجزء الأول ص ٢٠٩. تحقيق ماريسدن جونس ١٩٦٢ عالم الكتب. بيروت.
(٥٣) محمد أركون. تاريخية الفكر العربي اسلامي ص ٢٠٩. وانظر علي حرب «التصوف اسلامي: هل هو نقيض للعقل أم عجز عن التحقيق». الفكر العربي. العدد/ ١٥/. حزيران/ يونيو ١٩٨٠.
(٥٤) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ص ٢٨.
(٥٥) روبرت أغروس وجورج ستانسيو. العلم في منظوره الجديد ص ٧٨. ترجمة كمال الخلايلي. سلسلة عالم المعرفة. العدد/ ١٣٤/ شباط/ فبراير ١٩٨٩. الكويت.
(٥٦) المصدر السابق. ص ١٤٧.
(٥٧) تكوين العقل العربي. ص ٢٩.
(٥٨) المصدر السابق. ص ٣٠.
(٥٩) إدوارد سعيد. استشراق (المعرفة، السلطة، انشاء) ص ٣١٢. نقله كمال أبو ديب. طبعة أولى ١٩٨١. مؤسسة الابحاث العربية. بيروت.
(٦٠) المصدر السابق. ص ٣١٣.
(٦١) نفس المصدر. ص٣٩١.
(٦٢) بنية العقل العربي. ص ٢٤١ - ٢٤٢.
(٦٣) بنية العقل العربي. ص ٢٤٣

ودراسات إي شوبي عن «تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب».

إن برنارد لويس يبحث في العربية الكلاسيكية عن الثورة فيجدها في الجذر (ث. و. ر) الذى يعنى النهوض (نهوض جمل). ويعلق إدوارد سعيد بقوله: «لماذا لا تقحم فكرة الناهض كجذر إشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها، إلى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض»[٥٩]. ليخلص إلى النتيجة التي تهم صانعي القرار والسياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين العرب هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هي نهوض جمل عن الأرض[٦٠].

وقد حذر سعيد في كتابه الهام المعنون بـ «الإستشراق» من أن نظام الإستشراق يغزو بتحليلاته الفكر العربي. يقول سعيد: «بيد أن الاستشراق، رغم إخفاقاته، ومصطلحه المعاضل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب. وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بأشكال عدة، وبالفعل فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية، تمتلىء بتحليلات من الدرجة الثانية لـ «العقل العربي والإسلام وأساطير أخرى»[٦١].

لكي يُفهم الإسلام، يجب تقليصه إلى الخيمة والقبيلة هذا ما يصر عليه نظام الإستشراق. ولكي نفهم المبادىء التي تحكم الرؤية البيانية أو نظام البيان العربي الإسلامي، وفي مقدمتها مبدأ الإنفصال ومبدأ التجويز، يجب البحث عنهما في بيئة الاعرابي وخيمته وقبيلته وطبيعة صحرائه كما يرى الجابري. فالاعرابي هو صانع العالم العربي و «هو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة حيث الكثافة السكانية ضعيفة إلى حدود الصفر، والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة. أما القبيلة، فهي مجموعة من الأفراد المتفردين»[٦٢]. وهذا ما يجعل من الرؤية البيانية للزمان والمكان، رؤية تقوم على الإنفصال وليس على الإتصال، باختصار رؤية تجد تعبيرها في بيئة الاعرابي وامتداداتها الزمانية والمكانية، وتجسد في ذاتها رؤية غيبية. إذ ان هناك ترابطاً بين البيئة الصحراوية والرؤية الغيبية كما قادنا الجابري إلى ذلك، يقوم على إلغاء السببية والقول بالواسطة[٦٣].

إن مجمل الملاحظات السابقة والتي نعتقد بمنهجتها، لا تهدف بأي شكل من الأشكال إلى التقليل من أهمية القراءة الأيستمولوجية والايديولوجية للتراث العربي الإسلامي، وإنما تهدف إلى إغناء هذه الدراسة من خلال إعادة الاعتبار لما يصطلح على تسميته باللامعقول وما يدخل في إطاره، والذي يحظى بحكم قيمة سلبي في إطار الدراسات العديدة للتراث العربي الإسلامي، والتي سرعان ما تزلق إلى اصدار أحكام ذات طابع سياسي إيديولوجي، بعيدة كل البعد عن الانجازات الحديثة في ميدان العلوم الإنسانية، وبالأخص ميدان الحفريات الحديثة في تاريخ الاسطورة ومقارباتها. وتظل محكومة بشواغل إيديولوجية ظرفية جامحة. ومن هنا جاء حرصنا على أن لا يقع الجابري فيما حذرنا هو منه. □

يوم الجمعة يوم الأحد

مقاطع من ذاكرة حائرة بين عطلتين

خالد زيادة

■ في صباي الأول، حين كنت لا أزال في صفوف المدرسة الأولى، كان عصر يوم الخميس أسعد فترات أيام الأسبوع، لأن ساعة الانصراف عند الرابعة هي لحظة تنتهي معها أربعة أيام من الدراسة، فنستعد لاستقبال يوم العطلة الذي هو يوم الجمعة.

ونستعد لاستقبال نهاية أسبوع مدرسي، فإذ نعود يوم السبت إلى المدرسة، ننتظر يوم عطلة آخر هو الأحد. كذا كان نظامنا المدرسي الأسبوعي، يبدأ متثاقلاً بطيئاً ثم يسرع المضي في أواخره. ثم ان نظامنا المدرسي اليومي يبدأ في الثامنة إلا عشر دقائق. بل في السادسة صباحاً حين نستيقظ لننهي أحياناً آخر فروضنا المتأخرة أو نراجع دروسنا، ثم نلبس مراييلنا ونحمل حقائبنا ونمضي عبر السوق إلى المدرسة. كانت المدة من الثامنة إلا عشر دقائق إلى الثانية عشرة والثلث مقسمة إلى أربع حصص دراسية تتخللها نصف ساعة من الراحة (الفرصة)، من العاشرة إلا عشر دقائق حتى العاشرة والثلث نتناول خلالها ما تيسر من السندويشات أو نشتري ما تيسر من بائع المدرسة أو نلعب أو نراجع الدروس. وأنا شخصياً لم أكن أتناول شيئاً خلال فرصة الساعة العاشرة وكنتُ أعجبُ من الزملاء الذي يتناولون فطورهم في المدرسة. لأننا نذهب بعد جرس الثانية عشرة والثلث إلى منازلنا لتناول الغداء، ونعود لنمضي ساعتين دراسيتين بين الثانية والرابعة. كان نظاماً مدرسياً بطيئاً ومضجراً. ويزيده الأساتذة والنظار، الذين يمضون الوقت أو بعضه في تعنيف الطلاب، كآبة.

وكان الزمن يمضي بطيئاً وصارماً، فقد كنا نلبس مراييل سوداء فاحمة، ذات أزرار بيضاء. ونحمل حقائب جلدية جافة لا يحمل وجهاها أي تزيين. لا أوتوكارات توصل الطلاب إلى المدرسة، ولا آباء أو أمهات ينتظرون خروج أولادهم عند باب المدرسة، فقد كان زمناً آمناً على أي حال، هادئاً، لا يخشى الأهالي من ارسال أولادهم إلى المدرسة غير مصحوبين. فقد كان الطلاب يعرفون أصحاب الدكاكين في السوق، التي يعبرونها في طريقهم إلى المدرسة، من خلال معرفة آبائهم لهم. فلا توحي طريق المدرسة بأية وحشة أو خشية.

كان الخروج من باب المدرسة صاخباً، ثلاثمائة إلى أربعمائة طالب يخرجون دفعة واحدة، تتراوح أعمارهم بين السادسة والثامنة عشرة، لكن من كنا نعتبرهم كبار السن، أي طلاب الصفوف العليا، كانوا قلة نسبة إلى عدد الصبيان في الصفوف الأولى. كان خروجهم بعد ظهر الخميس أشد صخباً وضجيجاً، علامة على غبطتهم الداخلية التي لا يكتمون اظهارها. كانت المدارس منفصلة، للصبيان مدارسهم كما للبنات، وكان شقاء عالم الصبيان وطيشهم لا يحتمل دخول البنات إلى عالمهم، والحق انه ما كان للبنات في صبانا الأول، أي مكان، لا في لهونا ولا دراستنا ولا أحاديثنا أو أحلامنا. كان الطيش مع اللهو سيدي أوقاتنا التي تتخللها صرامة الأساتذة التي تنغص عيشنا وتقلقنا.

في الرابعة من بعد ظهر يوم الخميس، نخرج من باب المدرسة

الذي يقع عند بداية (طلعة رفاعية) التي تقع في وسط السوق، بحيث كان بامكاننا ان نتجه في أحد الاتجاهين، اما جنوباً فنعود إلى منازلنا، أو شمالاً، بحيث ندخل في لجة السوق الذي تختلط فيه الدكاكين من كل صنف، من محلة الحتة إلى سوق العطارين فالكندرجية فالبازركان. وفي أيام الربيع، حين تبدأ النهارات في قضم أوقات المساء الأولى، كنا نجد متسعاً من الوقت لنمضي صوب القلعة المطلة على النهر، بحثاً عن «الزيزان» الملونة والحشرات المضيئة. لكن عادة ما كنتُ اتجه متباطئاً صوب المنزل مروراً بجامعي «الطحام» و«المعلق». جامع المعلق الذي يعلو السوق فنمر تحت بنائه الفريد، حيث تقع بضع دكاكين، بينها دكان «القندقجي» السمكري والد أحد زملاء صفنا.

كان بإمكاننا ان نلهو قبل العودة إلى المنزل، أو ان نتباطأ في سيرنا. وكنّا نفضل ان نرجع حقائبنا إلى المنزل، لنعود إلى الحارة فنلهو قبل المغيب. وكنا بطبيعة الحال نهمل دروسنا ووظائفنا (الفروض). ونتركها للغد، أو نسرع في انجازها لنستمتع بيوم العطلة دون تنغيص الدروس والواجبات المدرسية.

لم أكن أحب المدرسة وفروضها ودروسها. ومع ذلك فإن خوفي من القصاص، كان يجبرني على تحصيل ما أمكن حتى أتفادى العقوبات... ومساء الخميس نتأخر في السهر، لا تلفزيونات ولا برامج خاصة، فنواصل الثرثرة أخوة وأخوات حتى يغلبنا النوم. وعلى العكس من ذلك، كنا صبيحة يوم الجمعة نستيقظ أبكر من المعتاد، ربما لنستمتع بكل لحظات يوم العطلة. لكن على الأرجح فإن الجلبة المنزلية المبكرة هي التي كانت توقظنا. فبالنسبة للوالدة، كان الجمعة هو يوم عمل، ربما لأنها تريد أن تستفيد من مساعدة شقيقاتي لها في أعمال المنزل. كانْ يوم الجمعة إذاً يدمج العطلة بالعمل، مما يدفعنا إلى الذهاب صوب الحارة لنلهو مع أقراننا. لكن الحارة أو السوق القريب لم يكن كله لهواً، فكان يوم الجمعة يبتدىء بالعمل خلا طلاب المدارس الرسمية أمثالنا، وهذا ما كان يضفي ضجيجاً إضافياً على ضجيج الحارة والسوق.

في فترة الظهر، حين كنت في سن العاشرة أو قبلها بقليل، كنت أذهب بصحبة والدي إلى الصلاة. ولست أعلم لماذا كان يصطحبني وحدي من بين اخوتي إلى جامع الطحام القريب من المدرسة. لعله فعل ذلك معهم حين كانوا في عمري ليدربهم على ارتياد المساجد. كنت أسلك إذاً بصحبته الطريق الداخلية نفسها عبر السوق، التي أسلكها في كل الأيام أربع مرات ذهاباً وإياباً في طريقي إلى المدرسة، لكن السير إلى جانب الوالد، ممسكاً بيدي، يمنحني ثقة وطمأنينة لم أكن أحسها في بقية الأيام الأخرى. كان يتوقف مرات، خلال سيرنا صوب الجامع، ليصافح أو يتحدث مع أحد أصحاب الدكاكين.

السلم التي توصلنا إلى الجامع، كانت تسمح لي بالنظر إلى السوق ودكاكينه التي يقع بعضها تحت الجامع مباشرة. كنت أجلس إلى جانب والدي، مسنداً ظهري إلى الحائط، بحيث يمكنني ان أتطلع من النافذة إلى الدكاكين والباعة والمارة في السوق. لكن أصوات السوق كانت تخفت وتختفي حين يرتفع الأذان ويبدأ الخطيب بخطبته.

في العودة إلى المنزل يكون شيء من الهدوء قد لفّ الطريق عبر السوق. لكن الدكاكين لا تزال تستقبل الزبائن. آخر الزبائن قبل الاقفال، كان والدي الذي يتوقف ليأخذ بعض الحاجات، وكان السوق يقفل خلفنا حتى صبيحة اليوم التالي.

بعد ظهر يوم الجمعة ليس كصبيحته، شيء من الكآبة والسأم يتسرب إلى داخل المنزل، بل يلفّ أجواء الحارة. فكان علينا أن نبدأ بالتحضير ليوم المدرسة في الغد. وكان الأخ الأكبر سناً هو الذي يأخذ المبادرة لتذكيرنا بفروضنا ودروسنا.

في السنوات التالية لم يعد والدي يصطحبني إلى الجامع، كنت أفعل ذلك أحياناً من تلقاء نفسي مع بعض رفاق المدرسة، لكنني لم أعد إلى الجامع نفسه، بل تبعنا أحد أساتذتنا الذي كان خطيباً لجامع التربيعة. وفي سنوات تالية أخرى كنا نذهب إلى الجامع الكبير لا لنصلي صلاة الظهر، ولكن لنتجمع، طلاب المدارس وبعض الحرفيين وأصحاب الدكاكين وبعض قادة الأحزاب المحليين استعداداً لانطلاق تظاهرة. والواقع ان عددنا كان يتفاوت تبعاً للمناسبة: وطنية - مطلبية - طلابية. لكن نحن طلاب المدارس الرسمية كنا مادة جميع المظاهرات التي كانت طقساً شبه أسبوعي؛ يتجمع المتظاهرون يوم الجمعة في الفسحة الداخلية للجامع الكبير بانتظار انتهاء الخطبة والصلاة، فتبدأ عند خروج المصلين خطابات قادة الطلاب والأحزاب، خطب حماسية ليست من نوع الخطبة التي انتهت لتوها في البهو الداخلي.. في سنوات تالية أخرى كنت أشارك في تحضير التظاهرات الطلابية. فكنت أنشغل قبل الظهر في تنظيم الأمور وجمع المشاركين، ثم نجتمع في الجامع الكبير، في فسحته الداخلية أو عند مدخله، حين يكون عددنا كبيراً. ومن هناك ننطلق في الأسواق الداخلية لنحصد مزيداً من المشاركين من المارة أو من أصحاب الدكاكين الذين أقفلوا دكاكينهم، فيرافقنا بعضهم مسافات متفاوتة، أو يمضون معنا إلى نهاية التظاهرة التي تخرج من السوق إلى المدينة الحديثة ثم إلى ساحتها لتتوجه من هناك إلى السرايا لعرض المطالب، مهما كان نوعها ومناسبتها. كنا نعود بعد ذلك إلى منازلنا، ولكن حينما تشتد حماستنا ونضالنا، ما كنا نعود إلى منازلنا دائماً، بل كنا نمضي إلى حيث نجتمع لنقوم انتصاراتنا الصغيرة.

عادة ما كنا نلتقي بعد ظهر يوم الجمعة في «مقهى التل العالي»، وهو كناية عن روضة صغيرة بأشجار باسقة، تقع على هضبة ساكنة وسط العمران الذي يشكل المدينة الحديثة التي أخذت بالتكوّن في أواخر العهد العثماني وتكاملت في عهد الانتداب. كان هذا المقهى قد شهد عصوراً متتالية، ويرتاده رجال من أجيال متعاقبة. يأتون لأغراض متقاربة: لعب الورق وتدخين النراجيل وشرب القهوة. وكان انصار واتباع الأحزاب يأخذون مواقع لهم داخل هذا المقهى الفسيح. وكان المقهى في تلك الآونة المقر شبه الرسمي للجماعة التي صرت جزءاً منها، كنا نخلط كلام السياسة بلعب الورق وبالدراسة وأحياناً، وخصوصاً في الأيام التي تسبق الامتحانات، فقد كان المقهى ذاته مكاناً مثالياً للطلاب لتحضير امتحاناتهم.

كبرنا في أيام الجمعة. لم يعد يوم عطلة ولهو وسأم، بل صار يوم نضال واجتماعات. لم نعد ننصاع للتنبيهات العائلية، أو نعطي اهتماماً لدروسنا حين بلغنا الصفوف الثانوية بعد ١٩٦٧.

في تلك الفترة المبكرة من الصبا الأول، حين كنت أخرج من المنزل مبكراً إلى الحارة صبيحة يوم الجمعة، وحين كنت أذهب برفقة والدي إلى الجامع لم يكن يوم الأحد موجوداً، أو ان شيئاً قليلاً من الذكريات ظل في رأسي عن الآحاد. من الأرجح اننا كنا نمضي الوقت بين الحارة الساكنة والمنزل، حيث نقطع الوقت البطيء بمراجعة دروس اليوم التالي. وفي بعض الآحاد كان يصطحبني والدي مع أخي الذي يكبرني مباشرة، إلى دكان الحلاق. كان

زمن بطيء
صارم: مرابيل
سوداء
وحقائب
جلدية جافة

الحلاقون يفتحون دكاكينهم أيام الآحاد ويقفلونها أيام الاثنين. لكن دكاكين السوق الأخرى كانت هي الأخرى لا تأبه بعطلة يوم الأحد.

اكتشفت يوم الأحد فجأة، بعد سن العاشرة، حين انتقلنا إلى حي آخر، يختلط سكانه المسيحيون بسكانه المسلمين. في حارتنا القديمة، قبل عام ١٩٦٠، كان يوم الأحد هو يوم عمل مثل سائر الأيام الأخرى عدا عطلة الأولاد، وفي انتقالنا إلى حي آخر، واصلت والدتي عاداتها، فكانت تعتبر الأحد يوماً عادياً آخر، فتبدأ صباحها بأعمال المنزل كالمعتاد، غير آبهة بما يكتنف الحي من سكون في الصباح. لكن يوم الأحد أخذ يتسرب إلى حياتنا المنزلية تدريجياً، في الوقت الذي تسرب فيه إلى حياة المدينة وسلوكها.

كان حينا الجديد يستيقظ متأخراً بطيئاً صبيحة يوم الأحد. والدكان الوحيد في الحي الذي يملكه اليوناني، كان يبقى مقفلاً طيلة ذلك اليوم، أما اليوناني نفسه فكان يلبس بدلته الكحلية ويمضي إلى الكنيسة مع بناته. كنت أتأمل في طقوس الأحد، التي هي أشبه بعيد. لكننا لم نكن نشارك في هذه الطقوس، كان الأحد بالنسبة لنا في المنزل مناسبة لمراجعة الدروس وتحضيرها.. في سنوات تالية وسط الستينات، خصصت مناسبة الأحد للذهاب إلى السينما في الحفلة الصباحية. كنا نلتقي عند باب السينما عند العاشرة لنعود ظهراً إلى المنزل. كان بعد ظهره مشوباً بالسأم والكآبة استعداداً لأيام دراسة طويلة.

أخذ يوم الأحد يتسرب إلى حياتنا وأخذ يطبع مزاج المدينة كيوم عطلة أسبوعي. كانت رحلاتنا المدرسية تنظم في الآحاد، وكذلك الاحتفالات الرسمية. وتبعت الدكاكين المؤسسات في الاقفال يوم الأحد. وعمدت دور السينما إلى برمجة الأفلام ابتداء من الأحد. واكتسب كل ذلك معاني ضمنية وأخرى ظاهرة. بقي يوم الجمعة مشدوداً إلى المدينة القديمة إلى السوق والمسجد، بينما صارت المدينة الحديثة مسرح يوم الأحد.

كنا نذهب إلى الجامع الكبير ليس للصلاة بل للتجمع والتظاهر

لا معنى للأوقات خارج المكان. تلك الأوقات التي تتموضع في أمكنة، كأن الوقت يسيل في الشوارع والأسواق ويتسرب إلى داخل المنزل ويلونها بألوانه، أو يرخي ظله فوقها. كان يوم الجمعة الصباحي ينتعش في السوق، فالكل يهرع إليه، ومع ذلك لا خضار في يوم الجمعة ولا لحوم. لكن السوق نفسه، والمساجد تحف به، قبل ان يبنى بعضها خارجه، كان يشهد حركة قبل الظهر ليفرغ بعد الظهر، فكانت العائلات تمضي في نزهات أو زيارات. ارتبط الأحد بأماكن أخرى، حين أخذ يتمركز حول ساحة المدينة الحديثة التي يدب فيها نشاط صباحي ومسائي، كانت المدينة الحديثة تحتضن دور السينما والمقاهي، ومحلات السندويش والمصورين الأرمن الذي ينتظرون زبائنهم قبالة المبنى العثماني للسرايا القديمة، أي كل ما يساعد على تمضية يوم عطلة الأحد. يحدث انتقال مؤقت، فصبية الاحياء الداخلية وشبابها يخرجون إلى المدينة الحديثة بحثاً عن متع صغيرة، فتصبح شوارع المدينة الحديثة خاصتهم بعد ظهر يوم الأحد. ولهذا السبب تقريباً فإن رواد دور السينما ورواد المدينة الحديثة يخلونها لزوار يوم الأحد المؤقتين، لتعود الأمور إلى الانتظام في اليوم التالي.

لكن الأوقات والأيام كانت عرضة لاكتساب معانٍ جديدة، كأن الجمعة هو يوم العطلة الأهلي، والأحد هو يوم العطلة الرسمي. فمدينتنا لم تنخرط في يوم الأحد إلا بعد انخراطها في نوع المجتمع الذي خلقته الدولة.

ينطبع يوم الجمعة في ذهني بمعان متناقضة، العمل والصلاة واللهو في آن معاً. انه تعاقب لنشاطات مختلفة ومختلطة، على عكس يوم الأحد الذي يأخذ معنى وحيداً يرتبط بالراحة والعطلة. اننا ازاء نظامين، لكل منهما خاصيته التي تحتضن، إلى جانب الحاضر، موروثات من الماضي. □



مجتمع المثقفين

عن اللغة الروائية لجبرا ابراهيم جبرا

سليمان حسين

عالم الرواية لا يستغني عن محاورة اللغة الشعرية

■ مهما تكن أهمية العناصر الروائية التي يمثل التصوير فيها الذروة الفنيّة، فإنّ اللغة تشكل أهمية خاصة على المستوى البنياني للنص؛ فلا نصّ بلا لغة، وتتفاوت اللغة بين الأنواع التعبيرية، أولاً بقدرتها الإيحائية والإخبارية، والتصويرية، وثانياً بانتمائها إمّا إلى الشعرية وإما إلى النثرية، وتتفاوت كذلك بتفاوت الفضاء التعبيري الذي تتوجّه إليه وبتفاوت مستعمليها. أمّا الفضاء التعبيري الذي تتناوله اللغة فمتعدّد الدلالات والتوجّهات والمرامي، ندرس فيه لغة الخطاب عامّة وعلاقاتها بالدلالات الخطابية تحت عنوان الدراسة الأسلوبية للغة، وندرس وظيفة اللغة التعبيرية والإيحائية والإخبارية والتصويرية تحت عناوين متعدّدة منها لغة التصوير الفني، والتصوير التقني ولغة السرد واللغة الشعرية في الرواية، أما ما يتعلق بلغة الاستعمال الروائي فيدرس في ضوء لغة الروائي العامة ولغات الرواة التي يفترض أن تتباين وتختلف عن لغة الروائي.

علاقة عضوية

تسيطر النثرية التامة، بمعنى من المعاني، على لغة الرواية، ونثريتها تنبع من نثرية العالم الذي توازيه؛ فالواقع والتاريخ ليسا منضبطين شعرياً وإنما يمكن ضبطهما بلغة النثر، على أنّ هذا لا يعني أبداً أن ليس هناك أي تقاطع بين الواقع والتاريخ وبين الأفق التعبيري الشعري، بل إنها يخضعان بقوة وتكثيف، للتعبير الشعري، وإنّما ما نقصده بالانضباط النثري للواقع والتاريخ يعني الوصول إلى مفردات العالم التفصيلية والواقعية، أما الشعر فيكثّف العالم وينقله أكثر الأحيان من كينونته الواقعية إلى صيرورة شعرية غير واقعية فاقدة مكوّناتها الفطرية الأصلية.

ويقوم النثر بتقصي العالم وتأكيد كينونته، والبحث له عن صيرورة مناسبة تكون مواتية لمتجه ومناسبة للعالم نفسه، ويحتاج الواقع والتاريخ إلى اللغة النثرية؛ من أجل قدرة الاختزال والانتقال بين الواقع الحادث وبين الواقع المتخيّل اللغوي النثري، لكنّ هذا العالم المنثور (الرواية) لا يستغني عن محاورة اللغة الشعرية لأنه عالم كلّي يتناول مجموعة آفاق لا بدّ أن يكون منها الأفق الشعري؛ لذلك نستطيع أن نقول: إنّ اللغة الشعرية مشتمل فنيّ في المساحة الكبرى للغة النثرية الروائية، ويتعلق ذلك بمنتج النص أكثر الأحيان، فكونه طامحاً إلى صناعة رواية عظيمة، وكونه ذا طبيعة شاعرية في تناول العالم والنظرة إليه، يجعلانه يدقق في (التناصّ) الشعري داخل العمل الروائي، ومفهوم اللغة الشعرية نسبيّ في الرواية؛ ولا يعني ذلك الاقتباس الشعري وحشوه في ثنايا السرد وإنما يعني نشوء النصّ الشعري في عضوية النص النثري، بل ولادة النصّ الشعري ونشوؤه مندغماً في النص النثري؛ لتحدث بينهما عملية (تخلق).

الشعر في الرواية

تزدهر اللغة الشعرية عند جبرا إبراهيم جبرا في روايته (السفينة) و (البحث عن وليد مسعود) إذ رأينا أن الصفة العامة التي تسيطر على السفينة في جميع عناصرها هي (المطلقية) وصفة الإطلاق أقرب إلى الشعرية منها إلى الموضوعية النثرية، إضافة إلى أن الموضوعات الخطابية المنتجة تتناسب إبداعياً واللغة الشعرية، كذلك يشكّل طموح الكاتب وإحساسه بمجموعة من القضايا الأيديولوجية المؤثرة لديه قدرة تحفز النص اللغوي وترفعه من النثرية السردية إلى الشعرية

كاتب من فلسطين

العليا ففي السفينة مثلاً تأتي (موضوعة) الأرض الحافز البؤريّ الرمزي وكذلك يكون المكان بكلّ مكوّناته الرمزية: «الصّخر، البحر، الدار، المساجد، الكنائس...». وما ننتبه إليه أنه عند كل صوّة بؤريّة من هذه الصوى تتبأر اللغة، وتتكثّف وتتجاوز عوالمها في لولبية نحو العمق لتصل إلى محور مركزيّ تتجمّع حوله المحاور التعبيرية الرافدة. إضافة إلى ذلك فإنّ بعض الموضوعات الخطابية كالحبّ والجنس والأنثى، وبعض القضايا الأيديولوجية والفكرية تبعث على توتر اللغة وارتقائها، وفي (البحث عن وليد مسعود) نجد مثل هذا التوتر والتبئير المركزي لها عند ظهور مجموعة صوى، كاختفاء (وليد مسعود) البؤرة الحدثية، واستشهاد مروان وليد، وعند بعض المفاصل الخطابية التي رأينا مثيلتها في (السفينة) كالحب والجنس والقضايا الأيديولوجية كالحضارة والفن والمواقف المتباينة منها، ويبدو أنّ اللغة الشعرية لا تقتصر على المواضع السردية الخطية وإنما تنتشر في حجم الحوار لتشكل (مونولوجات) داخلية مرة وحوارات فلسفية وروحية وشعرية مرة أخرى، ويهبها ظهورها في الحوار قدرة إيحائية أعلى من قدرتها التصويرية التقليدية، وتستخدم اللغة الشعرية تقنيات لغوية متنوعة بلاغيا وإبلاغيا؛ فعلى المستوى البلاغي نجد البلاغيات التقليدية السائدة (التشبيه، المماثلة)، والاستعارات والمجازات والمحسّنات اللفظية الأخرى إضافة إلى الترميز الروائي الخاص. وعلى المستوى الإبلاغي تتنوّع الوسائل المستخدمة في سبيل (التوصيل) وأهم ما يمكن أن نشير إليه في هذا المجال استخدام الرّصيد الثقافي وتوظيفه بطريقة التناصّ، وذلك باستخدام اللغة استخداماً ناجحاً في الرّبط بين الرّصيد المستدعى والنص الروائي.

لقد أخذت الرواية الحديثة تلجأ إلى هذه اللغة لأنها وحدها التي تستطيع خلق المعادلات الروحية والنفسية والفكرية، ولأنها المسلك التعبيري الأمثل الذي يؤدي وظائفه، بسبب من تعقيد الروح الإبداعي للمبدع المعاصر وتراكم الخبرة الأدبية والإنسانية والأيديولوجية، وتعدد وسائل التعبير، وتعدد المنازع، والمآزق على جميع المستويات؛ بل تعدد الأحاسيس بالمآزق وارتقاء التعبير عنها.

في روايتي جبرا (السفينة) و(البحث عن وليد مسعود) تتكثّف اللغة الشعرية وتتراكم إلى درجة أننا إذا قمنا بإحصاء كمّها في (البحث عن وليد مسعود) مثلاً لوجدنا أنها نصف كمية المسرود القصصي؛ إذ تسيطر أحياناً على فصل كامل من فصول الرواية، كما في فصل «وليد مسعود يخترق أمطاراً تتجدّد» وفصل «مريم الصّفّار تتعلّق بصخرة تسكن أعماقها».

إنّ اقتصار حديثنا على روايتين من روايات الكاتب لا يعني انعدام اللغة الشعرية في الروايات الأخرى؛ إنما يعني كون هاتين الروايتين تتميّزان عن الروايات الأخرى بالكمّ والنّوع الهائلين من اللغة الشعرية، ففي صيادون، وصراخ، وعالم بلا خرائط نجد كمّا لا يستهان به من هذه اللغة لكنه لا يرقى إلى الكمّ والنوع اللذين في الروايتين.

ازدواجية تعبير بين لغة قومية ولهجات عامية

لغة الرواية؛ لغات الرواة

في الرواية التي يسردها راو واحد، يتبرّأ الروائي من إشكالية اللغة ومن مطالبته بالمواءمة بين تعدد اللغات وبين تعدّد الرواة. فيجهد في سبيل الموازاة بين لغته الخاصة ولغة الراوي وفق قدراته بحسب مشيئاته اللغوية. فإذا كان الراوي منتمياً إلى (النخبة) اختار له لغة موازية لقدرات هذا الانتماء، وإذا كان من القاعدة الاجتماعية قلّص الكاتب من قدرة اللغة، ويُحكم عندها على نجاحه بوصوله إلى الموازاة الدقيقة بين طرفي العملية. أمّا حين يتعدّد الرّواة، فيفترض أن يحاول الكاتب الوصول إلى لغات روائية متعدّدة بتعدّد الرواة، وعندها تبدأ محاورته بشأن لغاته التي تواضع عليها بينه وبين رواته، لأنّه مطالب بخلق لغات مساوية أولاً لعدد الرواة وموازية ثانياً لانتماءاتهم الثقافية؛ وهذا مطلب أسلوبي مشروع لأن الفن الروائي محاولة تواز مع الواقع في تعدّده الأسلوبي ولأن تقنيّة «تعدّد الرّواة» - وهذا الأهم - تنتفي أهميتها ووظيفتها وينتفي مسوغها الأسلوبي، إذا كانت أسلوبية اللغة خطيّة، تسير وفق خطّ الروائي اللغوي نفسه، ويكون من المناسب لروايته عندئذ أن تعود إلى الراوي الواحد لتتّسق واقعيّتها اللغوية.

إذا قمنا بفحص اللغة الروائية في نصوص جبرا؛ نجد أنّ هناك فئتين من الرّوايات تصنفان بحسب عدد الرواة؛ فالفئة الأولى: فئة الراوي الواحد وهي: «صراخ في ليل طويل» و«صيادون في شارع ضيق» و«عالم بلا خرائط» و«الغرف الأخرى». والفئة الثانية فئة الرواة المتعددين: «السفينة» و«البحث عن وليد مسعود». تكون اللغة في الفئة الأولى لغة خطية متّسقة مع قدرات الراوي الثقافية والسردية، ومعرفته التي يحتويها وتتناول الإنسان والعالم، وإن كان بعض القطع اللغوي يداخلها فهو لا يؤثر كثيراً على مسيرة اللغة الروائية، ويبقى التجانس هو السائد؛ وعندها لا نشير إلى أن اللغة الروائية مباينة لواقع الروائي أو للواقع العام. أمّا ما نجده في الفئة الثانية من خطية لغوية على الرغم من تعدّد الرواة الذي يفرض تعدد الأساليب(*) - فيجعلنا نطرح التساؤل المهمّ على لغة الرواية ولغة الرّواة: «ما الهدف إذاً من تعدّد الرّواة إذا لم يتعدّدوا في واقع الرواية اللغوي؟»، لنستنتج بعد ذلك أنّ التعدّد جاء لأداء أغراض غير لغوية، أغراض فنية، سرديّة وحديثة ولأداء وظائف أيديولوجية وليس لأداء التباين اللغوي.

ونستنتج أنّ التباين اللغوي تابع أيديولوجي وليس تابعاً شخصياً للراوي وهو تابع خطابي يتنوع ويتباين بتنوّع المواقف وتباينها وبتنوّع الدلالات ومدلولاتها، وليس بتنوّع الشخصيات (الرواة). وما يدهش أننا نجد في «السفينة» مثلاً فصلاً تسرده الأجنبية «إميليا فرينزي» بلغة عربية شاعرية، أحياناً كثيرة، توازي لغة (وديع عساف، الذي يمكن أن نعدّه ممثّل (جبرا) في «السفينة»، ولا نجد تبايناً، يُنبّهنا، في الأساليب بين فصول (وديع عسّاف) وفصول (عصام السلمان) وفحوى التباين ليست إلّا تبايناً حدثياً أو سردياً صرفاً، والأمر نفسه نجده في «البحث عن وليد مسعود». لا تتباين اللغات فيها بين الفصول خاصة اللغة الشاعرة منها. ونشير إلى أمر مهمّ فيما يتعلق بفصل (مريم الصفار) الذي تسرده بلغة موازية ومسايرة لِلُغات الرواة الآخرين؛ إن المفترض الأسلوبي أن يكون في مسرود المرأة مباينات أسلوبية لما تحمل مسرودات الرجل، كذلك الأمر في الفصل الذي تسرده (وصال رؤوف). وربما يكون التسويغ، الوحيد والنسبيّ، لتوازي الأساليب، في روايتي جبرا اللتين تستخدمان تقنيّة الفصول، أن جميع الرواة شخصيات متقاربة ثقافياً تنتمي إلى الفئة الثقافية الخاصة التي ندعوها «النخبة».

الظواهر «السوسيولغوية» (اللغة الاجتماعية)

رأينا فيما سبق أنّ الأدب، بعامّة، كائن اجتماعي يتخلّق في المجتمع وتكون وظائفه الرئيسية ودلالاته الأهم، وظائف ودلالات اجتماعية، وأخصّ الرواية؛ لأنها الكائن الأدبي الأكثر التصاقاً بالعناصر الاجتماعية، وهي المنتج الاجتماعي اللغوي الأمثل للتعبير عن المجتمع وتمثيله، لذلك لا بد من طفو كثير من الظواهر اللغوية الاجتماعية على سطوح المعالجة الروائية؛ هنا، أمامنا إشكالية ربما تخص المجتمع العربي وحده، نظراً إلى الظرف اللغوي العربي الذي يعاني ازدواجية في التعبير بين لغة قومية في قمة نضجها وقدرتها التعبيرية ونظامها الضابط المنضبط وفق أعلى القوانين التي تحكم لغة من اللغات، إلى جانب مجموعة من (اللغات) الاجتماعية السائدة، لا يخضع أي منها إلا إلى حسّ فطري جماعي مشوه، ومقيّد ومقيّد للمجموعة التي تستعمله، وهي نتاج بيئتها الضيّقة ونتاج الظرف الاجتماعي والسياسي والحضاري الخاصّ بهذه الفئة، وتبقى هذه اللغات منتجاً استهلاكياً يُسوَّق في البيئة التي أنتجته فقط. وتنشأ المفارقة من كون الأدب يستعمل اللغة الأولى، لأنها وحدها التي تستطيع أداء المعادلات النفسية والفكرية والفنية، ويستثني (اللغات) القاصرة جدّاً عن قدرات النص الأدبي الإبداعي، ويقوم النص أحياناً بالاستعانة بهذه اللغات على شكل «تناصات» سردية، في الحوار بخاصة، لأنّ لغة الحوار تحتمل أحياناً بعض التدخلات اللغوية الاجتماعية (العامّية)؛ وفي نصوص جبرا التي تنزع منازع التعبير الشعري المحمّل بالدلالات الفكرية والإنسانية العليا تنحسر هذه اللغة لنجد بعضاً من التعبيرات الاجتماعية الخاصة بالمجتمع العراقي؛ وأخص رواية «صيّادون» التي تعدّ خطاباً تغلب عليه السِّمة الاجتماعية، ويسيطر على حوارها حيوية لغوية تدحض الادعاءات التي ترى في الحوار الفصيح جفاء للواقع، وهذه الحيوية مكتسبة من قدرات الروائي اللغوية التي سخرها بنجاح للدلالة المناسبة على القضايا الاجتماعية؛ وقد ظهر مثل ذلك في «السفينة» وفي «البحث عن وليد مسعود» وفي «عالم بلا خرائط» مع الانتباه إلى أن العنصر الأساسي في مجتمعات جبرا هو مجتمع المثقفين؛ لذلك جاءت اللغة (اجتماعية ثقافية) بمعنى أن المجتمع الذي أراده جبرا واجتزاء من العناصر المكملة الأخرى هو المجتمع الثقافي فقط، الذي تغلب عليه المعالجة الثقافية المتطورة نسبياً للقضايا الاجتماعية، دون أن تكون لغة غامضة متحذلقة.

الظواهر «السيكولغوية» (اللغة النفسية؛ السيكولوجية)

تتعدّد المصادر الثقافية لخطاب جبرا، كما رأينا سابقاً، من هذه المصادر (علم النفس، والتحليل النفسي، وعلم النفس العيادي «الكلينيكي»). لذلك نجد حشداً هائلاً من المصطلحات (السيكولوجية) ومن الرصيد اللغوي الخاص بالتحليل النفسي، إذ تتجلى هذه الظاهرة واضحة في «البحث عن وليد مسعود» عندما يُسند جبرا إلى شخصية مهمة من شخصيات الرواية دور الطبيب النفسي (الدكتور طارق رؤوف) وعندما يعتمد نص «عالم بلا خرائط» على نموذج سيكولوجي (الدكتور علاء الدين نجيب) تقوم جميع العناصر النصية على بنيانه، وهذا النموذج السيكولوجي مرضيّ في كثير من المواقف التي يتخذها مرتكسات على واقع العالم، وليس لدينا مجال لعرض المعجم السيكولوجي النصيّ لأن كمّه وطبيعة البحث لا يسمحان بذلك.

لغة المقدمات والافتتاحيات والخواتيم

١ ـ المقدّمات: يميّز خطاب جبرا ونصُّه أنه يقوم في كلّ رواية بوضع نصّ مختار مقتبس من نتاج مؤلفين آخرين يستخدمه مقدمة تمهيدية مناسبة لموضوع الرواية العام ولمغازيها، لذلك لا نستطيع أن ندرس لغة لا تنتمي إلى النص بنيوياً، أي أنها ليست من انتاج الروائي.

٢ ـ الافتتاحيات: جاءت الافتتاحيات مطلقة اللغة غير سردية، وهي في أكثرها شعرية الإيحاء والدلالة؛ ففي «السفينة» مثلاً نجد (عصام السلمان) يبدأ فصله بقوله: «البحر جسر الخلاص...». وكذلك نجد (وديع عساف) يفتتح فصله بقوله: «عن كل أمل تخلوا أيها الداخلون إلى هنا...». وفي «البحث عن وليد مسعود»: «لو أن للذاكرة إكسيراً...». وإذا دققنا قليلاً في المكونات الأساسية لهذه اللغة نجد أن البنية السائدة فيها بنية متفاوتة لكن المحتوى الشعوري المحمل في بناها تلك لا يتفاوت بتفاوت النوع البنياني للغة وإنما تتصعّد منه الدلالة الشعورية القصوى، وربما يكون الاندفاق الشعوري في مقدمات الروايات بسبب من الشحنة الأولى التي يحمّلها الكاتب لغته، ويكون هدفها ثنائياً، أولاً هدف تعبيري وثانياً هدف إيصالي؛ فالتعبير يتوخّى بل يقتضي من المنتج اندفاقاً لغوياً يتجلى في لغة حارة متلاحقة مطلقة الدلالة متفجّرة الشعور والإحساس ولا ضير في البنية المستخدمة عندئذ، ويتوخى الإيصال البحث في اللغة عن معادلات شعورية موازية؛ فيحمّل اللغة قدراته التعبيرية، ويختار دائماً الافتتاحيات كي تكون هكذا لأنها نقطة انفتاح النص على القارىء فإذا نجح في هذا الانفتاح نجح في الولوج إلى عالم المتلقي وإذا لم ينجح فربما بقيت العلاقة بين العمل والمتلقي اغترابية على الرغم من إنجاز القراءة. لهذا يعوّل كثير من الكتاب على الافتتاحيات، وهذا ما اهتم به جبرا اهتماماً عظيماً، إضافة إلى ذلك يحاول أن يقترب من اللغة الشعرية، والافتتاحية في الرواية كبيت (القصيد) بل هي اللحظة الشعورية العليا في الشعر، وهي تلخيص شعريّ أو اختزال شعوري لكل اللغة اللاحقة التي تكمن في الكاتب ثم يفرّغها في تتمة النص بعد الافتتاحية وربما يكون أحياناً تلخيصاً يحوّم حول المغزى العام.

٣ ـ الخواتيم: كما يمهد الخطاب في ترك الخواتيم الروائية مفتوحة سردياً دون إنهاء لانفتاح النص؛ فإنه يمهد أيضاً في ملاءمة اللغة لهذا الانفتاح الدائم، فتأتي اللغة أحياناً سردية تناسب إرسال الانفتاح وتأتي أحياناً أخرى لغة منضبطة بقانون ما، يناسب الانفتاح كقانون الاستفهام الذي يبقى مفتوحاً على إجابة لن تكون، أو قانون التعجب الذي يرسل إيحاءات اللغة إلى لا تعين.

إن التوازن بين لغة المقدّمات ولغة الخواتيم الذي يحققه جبرا يشير إلى القدرة التي يمتلكها في سبيل ضبط المدخل الروائي الذي يؤدي إلى ضبط المخرج وربما يكون النجاح في ضبط الداخل موصلاً حتمياً إلى النجاح في الخروج من العمل (النص) دون إشكال يتركه في وعي المتلقي. □



● إن فحص أساليب الرواية يحتاج إلى كم هائل من الاحصاءات ليبين اذا كان هناك تباين دقيق في أساليب الرواة لكنّ هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق لمقال محدود الحجم والتناول، إذ تحتاج دراسة فصلين لغويين من رواية واحدة إلى بحث من مئات الصفحات، وما قلنا هنا حول أساليب الرواة ليس إلا انطباعات، ولكنها غير أوّلية، في أنواع التراكيب والجمل والروح اللغوي وأساليب النظم.



حزيران...

نجمة الظهر الكبرى

يحيى جابر

■ حزيران على الباب.

لنشك الرايات السوداء على ضفاف الأنهار من النيل حتى الليطاني والفرات، لنندب، ونلطم كالسبايا، هذا الوطن، لجمهورياته وممالكه المفككة المخلعة الأبواب.

حزيران على الباب.

لنقرأ الفاتحة على الدول المفقودة، والبلاد المنقرضة، والجبال المخلوعة الرقاب من الأطلس حتى جبال لبنان.

حزيران... ٦٧.

نكسة او هزيمة، لاستقالة الرئيس، لاختفاء مدينة.

وانا طفل في السادسة، لا أذكر شيئاً مما جرى لكم في تلك الأيام، ولكن يحق لي ان أتفرج على حزيران ٩٣.

على عراقي مطمور تحت الرمل، بينما شقيقه المنفي مطمور تحت ثلوج السويد.

على كويتي اسير في العراق، وزوجته المغتصبة ذات صيف.

على فلسطيني مُبعد في مرج الزهور وشقيقته تعريها مجندة اسرائيلية.

على ليبي محاصر، جواً وبحراً.

على لبناني معتقل في سجن «الخيام» وأمه تبحث عن والده المفقود منذ عشر سنوات.

على حزيران ٩٣. اتفرج.

على حفلات الاغتيال في اليمن والقاهرة والخرطوم. ليالي العبوات والكواتم.. والخناجر.

***

انا ابن جيل آخر لـ ٦٧.

ابن ثقافة مياتم. لا أهل لي، لا أب ولا أقارب. ولا أحفاد. ولا أولاد فيا حبيبتي، يا زوجتي، اجتمعي حولي كعائلة. لأتذكر واتفرج على شهر حزيران.

كنت ابحث عن وطن في السوق السوداء. لأعمّر في مشاع الكرة الأرضية، بيتاً او سريراً، لحفيدة من ابنة، من جدة خرافية تدعى العرب.

وقد فتشت عن مزور تأشيرات، وجوازات، فلما وجدته قال: «من لا يجد وطناً نصنع له وطناً تحت الطلب».

***

ايتها العواصم المرمية على شرفات مطلة على خليج العرب او الأطلسي او المتوسط.

يا مذابح معلقة. يا طرائد، يا مدناً منكوبة ومرمية على وجهها، كعذراء بعد حفلة اغتصاب.

يا دولاً كالأصداف، متقوقعة، محشورة على بعضها.

يا دولاً تتلوى من ابواب الجمارك الى فنادق الراقصات والجواسيس والى الشقق المفروشة بالكوفيات الثورية والكوكايين.

يا دولاً من حقائب صغيرة في يد القناصل والسفراء.

يا دولاً من حصص الاغاثة...

يا شهر حزيران سلّم لي على أيار...

***

اذكر حزيران.

اذكر حصاراً.

اذكر بيروت ٨٢.

حين دكوا البنايات، ونتفوا الجبال من فرواتها الخضراء وفجروا رؤوس الشوارع.



كان صيفاً حاراً لشتاء من القذائف. يومها كانت قامات الصواريخ أطول منا، وكنا نكش الطائرات التي تغط على نومنا.

.. ويكفي أن نتذكر ان الذين ماتوا.. لم يسقطوا سهواً. فهم دخلوا المدينة بدباباتهم وخلفهم جرافات. قلبوا البيوت على رؤوس اصحابها. نبشوا جيوبنا، وكذلك ذاكرتنا. شطبوا اسماءنا في معتقل أنصار وحولونا الى أرقام، وطبعاً محوا اسماء قرانا... واذكر في حزيران... عيوناً معصوبة من المحيط الى الخليج، ومظليين هبطوا فوق أمهاتنا وزوجاتنا الحوامل.

***

هل كان الاحتلال ضرورياً لنكتشف انفسنا كم كنا ضعفاء؟

كنا غارقين في حربنا، في سفك اعناق الاخوة، هل نحن اخوة ام اشقاء ام أولاد عم؟ هل نحن عائلة عربية، اشك كثيراً في كل الأوهام الجوّالة.

هل كان الاحتلال ضرورياً لنكتشف كم كنا أقوياء؟

فالنسوة طبخن الزيت المغلي ودلقنه على طابور الجنود. والفتيان بقاماتهم القصيرة، زرعوا العبوات على مفارق الطرق، وطاروا في الهواء كالبالونات.

حوّلنا ناقلات جندهم إلى ناقلات لجثثهم.

الدبابات الشرسة صارت حشرات معطلة.

الطائرات ضائعة، تائهة، كطيور كسيحة.

كنا أقوياء يومها.

اقوياء كنا...

لكن حين تراجعت البارجات التي رشقتنا بموجات الفوسفور، عدنا الى معاركنا. صرنا نهاجر في بواخر ماشية الى برلين والدانمرك.

***

ها نحن في حزيران ٩٣.

بلاد منشغلة بحدود بعضها، وملصقات وزعماء، من ام المعارك، حتى علامات النصر مرفوعة بأصابع من بلاستيك ورؤوس من نايلون.

بلاد منشغلة بذكرى الاسبوع والأربعين. وميلاد الزعيم. ينقلون المعاول والرفوش من ورش البناء الى حفر المقابر، وفوقهم شعراء المآتم من ندابين ومدّاحين.

ها نحن في حزيران ٩٣.

شعب يتوالد بين جالونات الماء ويبكي للمراسل الأجنبي.

شعب من مصابيح متجولة في الأزقة كاشباح الشمع.

شعب على الهاتف الدولي ينتظر حوالة مصرفية من صندوق النقد الدولي.

شعب من المدن المفتوحة كالجوارير.

شعب من اكياس الرمل لحماية امير المؤمنين والرئيس وقائد الجيش.

شعب يصفق لشاحنات الاغاثة، ويضحك لمندوب الصليب الأحمر الدولي.

شعب طوابع تذكارية في ألبومات العالم.

شعب من بوابير كاز واباريق جيلاتين ينام على طرف الكرة الأرضية.

شعب منشغل بالمآذن ومكبرات الصوت، وهل القبلة حلال ام حرام.

شعب ينام...

ويتذكر انه كان شعباً في يوم من الأيام.

***

لكل الثوار الذين يحلمون بحرب اهلية، اسمعوا نصيحتي. لن تحصدوا شيئاً!

اذكر مرة انني وقعت في غرام الحرب، وسبب لي ذلك المأ في المعدة، وصداعاً نصفياً ووجع أضراس... لا أحب تلك الحرب ولا قبلاتها المجنونة. لا أنكر انني انتشيت وارتعشت فرحاً، ولكنني استيقظت على سلم مفجع.

يا أحبائي الثوار العرب من ماركسيين وإسلاميين وبوذيين.

بعد كل حرب ثمة سلم، ليس لكم.

سينفخون كل اكياس المصل كبالونات ملونة في كوكتيل. ومتاريس الرمل سيدلقونها في جبالات وترتفع الفنادق على أرواح رفاقكم. سيحولون الانقاض الى كارت بوستال لسائح ياباني. وسيارات الاسعاف ستزغرد خلف عرس نائب عجوز. والضمادات ستكر وتمتد كسجاد احمر تحت اقدام الزوار.

ثمة سلم.

سترتفع يافطات عن مطرب صاعد وراقصة لهلوبة. وتتحولون ايها المحاربون الى حراس وحجّاب على ابواب المصارف.

لا تفعلوا حرباً.

السلم على الأبواب في بلادي.

فمي منفضة من سجائر.

فم من غصّات في منتصف الليل.

فم عاطل عن الصراخ او البكاء على الرفاق.

فم بأضراس من نايلون.

فم لن يقول لا.

فم لا يعمل...

ويد مفكوكة من براغيها، لا عمل لها سوى سحب سيجارة وعود ثقاب. ليحترق ما تبقى من جسد.

انا... لا حرب ولا سلم.

***

حزيران ٩٣.

انتهت الحرب، وما زلت في نوبة حراستي.

ما زلت في الحيطة والحذر.

حذرٌ في الكتابة.

حذر في الشجار مع زوجتي.

حيطة مع اصدقائي.

حذر اثناء سفري الى الدول الشقيقة.

حذر مع الأخوة والأقارب وابناء الحي.

حتى القمر في بلادي يطل خائفاً حذراً، ولا يضيء إلا بمولدٍ كهربائي.

حزيران ٩٣.

ثكنات لمواطنين، مستنفرين

استرح يا أنا... يا حبيبي

أنت جثة حية... □



النقد في جولته الأخيرة؟

خارج القراءة داخل التأليف

يوسف بزي

■ لا مجال للانكار أن كل الدلائل والاشارات المكتوبة حتى الشفوية منها، المتوزعة بين مقاهي الثقافة وصحفها وكتبها، تشير إلى تبرم عامة المبدعين، على خلافاتهم واختلافاتهم المعهودة، بهذا التأخر أو التراجع الفاضح في الشغل النقدي، ومراوحة النقد في أمكنته والفاظه دون أي تحرك ملحوظ، كأن ننظر من قطار الكتابة إلى مشهد النقد المتراجع، باطراد كلما أوغل القطار في مسيرته. ولا نبالغ في القول إذا اشرنا إلى أن النقد الشائع مشكوك بصفته وجدارته اصلاً لما يتسم به من سمات تنحصر بالشروط والمتطلبات الصحافية، التي هي في أحسن احوالها متسرعة ومستهلكة ان لم تكن متجاهلة وسطحية.

نضيف إلى ذلك تلكؤ بل اختفاء الطروحات والأبحاث النقدية التي تطال جديد الأدب أو تزامله. حتى ذاك النقد الشائع فقد قدرته على توليد لغته وانتاجها وتجديدها؛ إلى حد ان قاموسه لم يتوقف عن التوسع فحسب، بل يتجه الآن إلى الانكماش والتضاؤل إلى حافة التأتأة والهمهمة. وكلما علا صوته بدا تكراراً لكليشيهات سهلة شائعة التداول والاستعمال. فعادة الكتاب اليوم ان يلحظوا، عن حق، ان اي مقال نقدي عن رواية محددة قد يصلح مع بعض التعديلات الطفيفة عليه لأن يكون مقالاً لأي رواية على الاطلاق صدرت او ستصدر، كذلك الأمر بالنسبة للنقد الشعري.

وليس من التسرع القول ان النقد قد كفّ عن كونه مفسِّراً بل كفّ عن ان يكون كشافاً وموِّجهاً ايضاً. واذ يبدو الآن كالمتشرد الذي سيظل ربما لفترة طويلة يبحث عن مأوى جديد وانشاء اجد، فإن الأنكى من ذلك انه داخل اسواره الاكاديمية قد اضحى متحفياً إلى حد بعيد.

وفي تقديرنا ان ذلك ما يفسر ويبرر جزئياً اتجاه النص الأدبي نفسه إلى استنباط خلفيته النقدية؛ وكأن النقد بقصوره عن كشوفاته بطل ان يكون جسماً مستقلاً وحقلاً خاصاً اذ إنه أمسى قائماً فحسب في ثنايا النص الأدبي ذاته ليس إلّا. وبهذا المعنى ليس من المفاجىء ان نرى النقد وقد أصبح واحداً متكرراً وعاماً، يشترك فيه الجميع كأنه وصفة واحدة متفق عليها سواء في مصطلحاتها أو تدبيجاتها.

ونحن من هذا كله، لا نبحث عن أسباب وجيهة متسلحين بالعلوم والأدوات التحليلية، بل ندل فحسب على حالة عامة. ولا ندعي «نقد النقد» بقدر ما نفترض أنه بعض من الحدس العام الذي، في احتمال اعتباطيته وجنوحه إلى التعميم، لا بد أن يحمل تعبيراً عن مناخ عام يسود بنسبة كبيرة.

فالإحساس العام يؤكد أن الجهد النقدي اليوم، وحين يبذل أقصى طاقته، لا يتجاوز فعل الموافقة على اقتراحات النص الأدبي الجديدة، أو ربما لا يفعل سوى إضفاء نوع من الترتيبات الصورية لتقديم النص الإبداعي دون أن يضيف أو يلاحظ أو يكتشف. وإذا كنا اليوم أمام ظاهرة المخرج ـ المؤلف فالظاهرة الأهم أننا اليوم أمام

المبدع ـ الناقد. ذلك ما قد يشكل كارثة على صعيد موازين القوى التي تصنع وتصوغ قماشة النص السائد أو الذي سيسود ويتنمذج. فالمسألة برمتها قد تطال معايير «القيمة» و«الوظيفة» و«النوعية» . . . الخ على نحو مفجع ومخيف.

ولا نأتي بجديد حين نقول أن النقد قد تشتت وفقد تماسكه وبنيانه وآلياته بعدما استسلمت العلوم الانسانية برمتها امام معضلة الأدب، عدا عن انشغال الفلسفة بلملمة أشلائها. أما محترفو النقد فلا شك لدى أي واحد من المبدعين باختلال وتخلف نصوصهم وفقدان معظمهم للصدقية. وهؤلاء النقاد أنفسهم أعلنوا في غير فرصة عن تذمرهم واحتجاجهم لعجز قدراتهم عن فهم وإحاطة ما يطرأ من جديد في النتاج الأدبي، فيركنون إلى الإنكار والرفض حينما تصبح عملية التمثيل بين قياساتهم ونماذجهم من جهة، وبين الابتكارات النصية الابداعية، عملية مستحيلة نوعاً ما.

وباعتقادنا أن النقد قد فقد سطوته الاجرائية بعد زمن ليس بقليل من فقدان دوره كوسيط ضروري بين التأليف والقراءة. وإذا كان النقد قد استمر بعد وصول علم «البحث الأدبي» إلى نهاية النفق المسدود، فإن هذا النقد ـ بمعناه المتداول ـ قد تغيرت وظيفته وماهيته، إذ تحول إلى فن دعائي تماماً مثل أي وسيلة دعائية في المفهوم المعاصر اليوم. ولا ضير أن نرى المبدعين ولمنفعتهم الآنية يشجعون ويساهمون في هذا النقد الدعائي الذي يتبادلونه بتواطؤ واضح. وهكذا وفي لعبة السلطة الثقافية نرى ما هو تحت الضوء قد تكثفت الأضواء عليه وما هو محجوب يصبح منسياً. أي بمعنى آخر، يكون النقد قد تحول إلى وسيلة ترويجية بسيطة وسهلة ومنتشرة، تتحكم فيها شروط السلطة والمصلحة فقط.

وهكذا يتبين، على الأقل، أن نقدنا يقع خارج القراءة وخارج التأليف، وليس في نقطة ما بينهما. وليس مصادفة أن يستنتج بعضهم لا ضرورة النقد في ظل توسيع معنى القراءة وتغيير معنى الكتابة، إذ تصبح الأولى شريكة في التأليف، كما تصبح الثانية، احتمال قراءة فحسب.

إن تقلص هامش النقد في الحياة الثقافية إلى وضع لزوم ما لا يلزم أصبح أمراً شبه مفروغ منه، وما نميمة أو شكوى المبدعين الا برهان أكيد على ذلك. والأصح أن ما يسمى «نقداً» لا يتجاوز الترتيبات التوافقية أو التلفيقية بين مجموعة متضاربة من الآراء المبتسرة التي غالباً ما تُجمّع مما تتناقله الألسن. كأنما النقد لا يجد مرجعياته ولا مسوغاته، وكأنما خسر ذاكرته، وربما من الأجدى القول أن النقد وأصحابه يدركون في العمق، الاهتراء وعدم صلاحية عدتهم لمعالجة أو تحليل أو تناول «جديد» الشعر أو الرواية. ولا يغيب عن البال النتائج المدمرة التي تركتها البنيوية وأخواتها على الشغل النقدي وحيويته.

وصعوبة القيام بدور جديد وبصيغة جديدة للنقد اليوم، تتأتى من انزياح الفنون الأدبية عن تعريفاتها ومصنفاتها، وانزياح معنى الكتابة ذاته واتصاله بأنماط تعبيرية غيرت من طبيعته وعناصره تغييراً ملموساً. إذ بقدر ما بطلت الرواية أن تكون «الرواية»، وبطل الشعر أن يكون «الشعر»، وذلك بانزياحها عن مصادرهما وارثهما انزياحاً أكيداً، بقدر ما تفاقمت صعوبة حصرهما في تعريف شامل أو تأطيرهما ضمن قوانين نظرية ثابتة. وهذا الأمر لم يستطع النقد حتى الآن فهم آلياته وأسبابه واتجاهاته، فهماً مقنعاً وراسخاً.

وبشكل أو بآخر، فإن الفعاليات النقدية التي كانت تتحصن بتراكماتها المعرفية للقبض على تجربة الإبداع، تبدو لنا اليوم فعاليات ضعيفة وبحال من الأحوال هي فعاليات واهنة، تضطرب اضطراباً مثيراً للدهشة، كلما واجهت اشكالية ابداعية طالعة الآن.

وعلى نحو يثير الذهول والتأمل في آن، أن ظاهرة المبدع ـ الناقد قد حققت نتائج متعاكسة تماماً، فهي أدت إلى اقتراحات نقدية على درجة مهمة، لكنها أدت أيضاً إلى جفاف ابداعي في الوقت عينه. ولا ضرورة لتعداد الأمثلة الكثيرة التي تشير إلى شعراء كثيرين تغلبت حيويتهم النقدية على حيويتهم الإبداعية بشكل مأساوي ومحزن. وبأي حال فإن نتائجهم النقدية أيضاً كانت خاضعة لأهوائهم الذاتية على الأرجح وغير قابلة للبقاء طويلاً.

قد يكون الأمر مؤقتاً بانتظار أن يمتص الجسم النقدي الصدمات المتتالية التي أصدرتها الموجات العديدة من الفنون الإبداعية، وربما يكون النقد على منعطف تحول كامل في وظيفته. وإذ نرجح الثانية فإننا نستند إلى تاريخ النقد الذي كان دوماً محاولة ناقصة لإدراك نتائج الإبداع، تجري في وقت لاحق عليه أبداً.

نقد متكرر وعام يشترك فيه الجميع

وبانتظار مصير الكتاب نفسه وأيضاً بانتظار مصير الصحافة والنمط التعليمي الجامعي، سيرتبط النقد إلى ذلك الحين بصفة «الطفل اللقيط» الذي أنكر العلم أبوته وأنكر الإبداع أمومته عليه. ونسوق ذلك لا على سبيل الاستخفاف، بل ربما للتهرب من استبداده الذي لم يعد يطاق. □





فاقد الحرية لا يعطيها

سامي زيادة

■ تطالعنا الصحف والمجلات من حين إلى آخر بآراء وتنظيرات مختلفة تدعو إلى تحرير المرأة الشرقية عموماً، والمرأة العربية خصوصاً، من سلطة الرجل الشرقي الذي ينتقص من قدر المرأة على جميع الصُعُد وفي مختلف الميادين.

انّ دعوة كهذه، من حيث المبدأ والفعل، إنّما هي مقبولة ومستحسنة، غير انّها، في المقابل، دعوة مبتورة وفي غير محلّها، فضلاً عن انّها لن تؤدي إلى نتائج مرجوّة.

في الحقيقة ليست المرأة الشرقية مظلومة وليس الرجل الشرقي ظالماً، بل كلاهما ظالم ومظلوم في آنٍ واحد، والأصحّ كلاهما سجين في سجن عفن هو المجتمع الشرقي بأسره.

يطالبون بتحرير المرأة الشرقية من سلطة الرجل، ترى هل الرجل الشرقي حرّ الإرادة والتصرّف؟!

يطالبون بإنقاذ المرأة الشرقية من براثن الجهل والتخلّف، ترى هل الرجل الشرقي متفوّق في العلم والتطوّر؟!

يطالبون بانتشال المرأة الشرقية من مستنقع السطحية والسذاجة، ترى هل الرجل الشرقي بالغ الفطنة والذكاء؟!

يطالبون بالمساواة بين حقوق المرأة الشرقية وحقوق الرجل، ترى هل الرجل الشرقي مساوٍ لصنوه في مجالات العمل والتفكير؟!

المسألة ليست بالبساطة التي يراها البعض إنّها ليست النقيض الواضح والنهائي كما بين الأسود والأبيض. إنّما المسألة، في جوهرها وأبعادها، تكمن في فسحة رماديّة متمادية تذوب في كثافتها مختلف الألوان، وهذه الفسحة الرمادية هي المجتمع الشرقي بعاداته وقناعاته وقيمه المتوارثة.

إنّ الدعوة إلى تحرير المرأة الشرقية وإلى رفع شأنها، قبل الشروع في تحرير المجتمع الشرقي وتطويره في مختلف الميادين، إنّما تبقى دعوة عقيمة ومضيعة وقت.

المجتمع الشرقي ليس الرجل الشرقي فحسب، بل هو الرجال والنساء على السواء. من هنا تبدو مسألة قهر المرأة وتهميش دورها في هذا المجتمع سلاحاً ذا حدّين، إذ انّ المعاناة لا تصيب المرأة وحدها دون الرجل، فكلاهما كما ذكرنا سجين في شكل من الأشكال.

عندما يفرض الرجل الحجاب على المرأة فهو لا شكّ ينتقص من حريّتها وإرادتها، ولكنّه، في المقابل، يحرم نفسه من التمتّع بجمالها وابتسامتها، كما انّه يحقّق للنساء البشعات أمنية ثمّة كثيرات منهنّ يرغبن فيها.

كذلك عندما يمنع الرجل المرأة من مزاولة نشاط فنّي أو إجتماعي معيّن فهو لا شكّ ينتقص من حريّتها وطموحها، ولكنّه، في المقابل، يخسر الكثير من قدراتها وعطاءاتها، فتغدو حياته مبتورة ومشوّهة إذ ليس في مقدوره القيام بكلّ الأعمال والنشاطات الفنيّة والاجتماعية في معزل عن المرأة.

لن نطيل الأمثلة وهي كثيرة. غير أن أمثلة بسيطة كهذه توضّح لنا أنّ ما يصيب المرأة في المجتمع الشرقي انما يصيب الرجل أيضاً وإنْ أحياناً بدرجة أقلّ.

لا تكون المرأة متخلفة إلا في كنف رجل متخلف، ولا تكون مستعبدة إلاّ في كنف رجل مستعبد، ذلك أنّ «جرثومة المرض» تفعل فعلها في كليهما على حدّ سواء.

إنّ محو الجهل والتخلّف من النفس لا يكون عبر «التمدّن الطفيف» الذي يقتصر على ممارسات ومظاهر آنية، أو على وسائل تكنولوجية حديثة تؤمن للإنسان خدمات ورفاهية فيما هي عاجزة عن منحه نور الحكمة، وقوّة الفهم، ونعمة التبصّر...

كذلك إن الخروج من قوقعة العبودية والكبت لا يتحقّق عبر تحرّر سطحي عابر يتلّهى بالتوافه والقشور، بل يستلزم من الفرد والمجتمع «تحرّراً داخلياً» نابعاً من قوّة الإرادة ورجاحة العقل، مواصلاً عملية التطّور على المدى البعيد. □

بحور الشعر أم قبور الحداثة

رأفت نعيم
لبنان

■ عند الحديث عن الشعر والشعراء، تتعدد امامنا الاتجاهات نحو أساليب وأنواع هذا الوحي الرائع إلى حد بعيد في عصرنا الحاضر، وكأنها موضة أعوام فرضتها علينا ظروف التغيير في نمط الابداع الشعري مع بداية هذا القرن.

ويكثر الكلام هذه الأيام عن الصراع بين الأصالة والحداثة في ميدان القصيدة العربية كل بسلاحه وطريقة وقوة وقعه في أسماع وقلوب الناس. فالأولى، أي الأصالة، تحاول اثبات وجودها التاريخي، لتنسج الوجود الأزلي كأنها ليست بأسلوب شعري بحت، بل أسلوب أمر واقع، وقع فعل الفاعل الذي هو الشاعر. وغدت تقليداً شبيهاً بالتقاليد الدينية التي لا مجال فيها للمناقشة ولا حتى التفكير.

والثانية، أي الحداثة، كالأنثى التي تتمايل أمام أعين المثقفين والشعراء، فمنهم من يغازلها، ومنهم من يضاجعها، ومنهم من يصفق ويتمايل معها

وآخرون يلعنونها ويحاولون رجمها مستغفرين الله من الوقوع في شباكها.

والشعر عند الكلاسيكيين لم يكن محط اهتمام ومداراة، لكنه كان شعراً بكل معنى الكلمة وبموازاة هذا الفريق الرابع دائماً في عالم الأدب والشعر، اتخذ الرومنطيقيون من الاحساس الشخصي والتجربة الوجدانية الشخصية حصناً منيعاً يقذفون منه قصائدهم اللولبية المؤثرة في الناس. ومهما يكن من تجارب شعورية تعري الانسان من قالبه المادي وتصلبه على خشبة الروحانية والاحساس بكل ما هو مؤثر وجميل، مفرح ومؤلم، دافع للتفاؤل أو مدعاة للتشاؤم إلى ما هنالك من تناقضات.

لقد أتى شعراء الحداثة فوجدوا هذا القمقم في شباك ثقافتهم واطلعوا على ما يحتويه من قواف حملتهم على الاعتقاد بأنها ستجتاح زمانهم الشعري، فأحسوا بالخوف والهيبة من تلك السوالف التاريخية. فعمدوا إلى تشتيت هذه القوافي باستخدام مجموعات منها في قصائد كانت هي جواز المرور إلى عالم التجديد الذي يعلوه غبار الصراع، فأصبحنا نصادف في كل قصيدة جديدة «شلعة» من القوافي تمسك بأيدي بعضها بعضاً مع أنها تكون في بعض الأحيان متباعدة بضعة كيلومترات.

فالحداثة التي وهبت الكلمات والحروف الحرية بعيداً عن سلاسل وقيود القوافي والأوزان جعلت عصر التجديد في نظر هؤلاء هو العصر الماسي لشعر شرقنا العربي الذي فقد كل ميدالياته في باقي الصراعات، لتبقى ميدالية اللغة والأدب والشعر.

ومشكلة الوعي الشعري، صدمة يكاد يصاب بها كل مطلع ومضطلع بأمور الشعر العربي، وقد أسميتها مشكلة لأن القراء إزاءها والعامة من الناس انقسموا تماماً ككل شيء جميل في هذا الشرق إلى فريقين:

ـ الأول حارب فكرة التجديد لأن في ذلك غموضاً يطغى على الشعر بسبب كلمات أو عبارات نسجها الشعراء الجدد وهم ـ على حد قول هذا الفريق ـ لا يفهمون منها شيئاً، فكيف بالعامة وذوي الفهم الشعري المحدود؟ هذا الا اذا اعتبرنا أن شعر التجديد موجه إلى قراء من طبقة معينة، فاننا نصطدم عند ذلك بـ «شعر الطبقات»، وبالتالي لا يعود الأمر شعراً بل «امتيازاً».

ـ الثاني وقف من ذلك موقف المرحب لا لأنه استوعب كل ما يدور في القصيدة من أحداث، ولكن لأنه ملّ من التقليد والأمور المتكررة من كلام وتعبير ورمز. وعندما التقى بهذا النوع من الكتابة أحس بالجديد فيها بعيداً عن روتين الشعر التقليدي والنثر الملفق، غير أنه يجمع بينهما.. وهذه مفارقة عجيبة قلما صادفنا مثلها في تاريخ الشعر العربي. ولكثرة الأراء والانتقادات التي واجهتها فكرة التجديد لا أنها استطاعت أن تفرض أفضليتها في أسواق الشعر.

ووسط جلبة صراع هذين الفريقين، كثر المطالبون باعطاء الشعر المحدث الفرصة والوقت اللذين توفرا للشعر القديم التقليدي، لكي يتضح اذا ما كان هذا المولود الشعري جديراً «بالبقاء والخلود».. وهذا برأيهم يحتاج لفهم العبارات المحدثة وليس الكلمات المحدثة، لأن للكلمة في بعض الأحيان اتجاهات متعددة في مجاهل الأدب العربي، ومن ثم ان وضعها في عبارة معينة يزيل عنها الارتباك أو الحيرة في اختيار المعنى الصحيح، خاصة وأن الشعر كما يعرفه الجميع ليس بقضية خاصة وانما هو اتجاه عام لدى العرب جميعاً. □

ثقافة الكذب والسرقة

ادريس المسماري
ليبيا

■ من كان منكم بلا فضيحة.. فليرجم جاره بفضيحة. الفضيحة: هي الاسم لفضح، بمعنى كشف المساوىء، وهي قريبة في الدلالة من فَضَحَ بمعنى كسر وهو الكسر الذي لا يكون الا في شيء أجوف، وانفضحت بمعنى انفتحت أو اتسعت، وهذا ما اورده مختار القاموس للشيخ الطاهر أحمد الزاوي، وما يهمنا في هذا المقال هو الفضيحة، التي علمنا ـ والله وحده العالم بكل شيء ـ ان لها أنواعاً وألواناً وروائح، الخ! منها ما يخلف الصداع في الرأس، والقرحة في المعدة وارتفاعاً في ضغط الدم يتطلب المعالجة الفورية ـ عافانا الله واياكم منها ـ وهناك نوع آخر من الفضائح يدغدغ المشاعر، ويسلي المكتئب ويرخي المصطول من الضحك، كما يفرح أهل الشماتة من هواة (مصائب قوم عند قوم فوائد) وفائدة الفضيحة عند البسطاء من القراء انها تجعلهم يرون مصيبة غيرهم فتهون عندهم مصائبهم المتعددة من ايجار البيت الى فاتورة الماء والكهرباء، وديون البقال والخضار واللحّام ـ وصندوق النقد الدولي ـ فهؤلاء جميعاً ـ ولله الحمد، الذي لا يحمد على مكروه سواه ـ لديهم ديونهم المستحقة في رقاب مواطنينا العرب من خليجهم الى محيطهم..

امّا بعد فقد علمنا ان للفضائح أنواعاً، ولها كذلك اصحاب، واصحابها صنفان من الناس صنف (يعملها) معتقداً ـ وله الحق في ذلك ـ ان الناس في وقتنا هذا لا تقرأ وإن قرأوا، اما انهم لا ينتبهون، او لا يفقهون، ولكن مصيبته تقع حينما يصادف ان يقع الموضوع الذي كتبه او الحديث الذي ادلى به بين يدي أحد العاطلين عن العمل ـ وما اكثرهم ـ الذين يقضون نهارهم على مقاعد المقاهي يشتمون هذا، وبين الفنجان والآخر، ينمّون على ذاك وفي اخر نهارهم يقشطون ما تحصلوا عليه من صحف ومجلات واوراق لب، حينها يجد هذا العاطل الذي ليس له شغل فرصته في مسح الأرض بهذا الكاتب او ذاك السارق او الكاذب فيدبج فيه مقالاً يكشف فعلته الفاضحة، فيقع الأمر على صاحب العملة (الفضيحة) وقوع الصاعقة، فتصيبه فضيلة برجوازية اسمها الخجل تغسل قميصه وملابسه الداخلية. فلا يجد مناصاً من الصمت الذي هو خير سلاح للرد على طعنات الزمان الغادرة!!!

اما الصنف الثاني وهو الشائع، فهو صنف ينطبق عليه المثل الشعبي الذي يقول إن له «وجهاً ابرد من مؤخرة الصياد» فهو يضع عينيه في وجه الصفاقة ويقول: انا أصفق منك، بهلوان، حرفته، الاحتيال والكذب والدجل، يفعلها تحت شمس يوليو ولا يرمش له جفن ولا تلطخ جبينه، حبة عرق، يقول في جلساته الخاصة: «من كان منكم بلا فضيحة.. فليرجمني بالحجارة». ولكي لا يطالنا القانون، والقوانين كثيرة ـ قانون العيب، او التشهير، او شرف الزمالة ـ فاننا لن نبوح بأسماء أصحاب الفضائح ولن نرمز لأسمائهم بالحروف الأولى تاركين الأمر للبيب الذي بالاشارة يفهم، ولمن استعصى عليه الفهم. أول مرة ان يقوم بمراجعة بسيطة لعدد من مطبوعاتنا العربية وسيصل ان شاء الله الى المبتغى. واذا وصل الى المبتغى وعرف المشار إليه فليبعث بكل هذه الفوازير على عنوان مجلة «الناقد» اذا رغبت ان تنشر هذا المقال. وتفسح مجالاً على صفحاتها للتسالي. □

طواحين الغضب!

العقل العربي في مواجهة أزمة الخليج

عبد العاطي محمد أحمد عبد الحليم

باحث من مصر

■ بعد مضي أكثر من عامين على أزمة الخليج، لا تزال تداعياتها السلبية مستمرة في محيط المثقفين العرب، ولعل ذلك هو أشد الأخطار التي تسببت عن هذه الأزمة. فبينما اعتاد المواطن العربي على الانقسام بين الأنظمة العربية، فانه وقف مشدوهاً أمام انشطار المثقفين العرب إلى فريقين متصارعين، وهم الذين حرصوا على مدى الزمن على وحدتهم وابتعادهم عن الخلافات بين أنظمتهم السياسية، وشكلوا القوة التي كانت تنصح وتنتقد وتطرح الحلول للأزمات العربية من منظور قومي. خسر المثقفون هذا الموقع الهام، وأصبحوا بدورهم المضيء منها ـ في حالتهم هذه الممزقة ـ جانباً من الصورة القائمة للوضع العربي بعد ان كانوا الوجه. ولعله بعد أن هدأ الغبار نسبياً يمكن مراجعة المواقف لتضييق الفجوة بين المثقفين العرب، ومحاولة استعادة التوازن والخروج بالعقل العربي من أزمته.

وإذا كان من الصحيح ان المنطقة العربية مستهدفة من القوى الخارجية الطامعة في الهيمنة، نظراً للخصوصية التي تنفرد بها هذه المنطقة، وإذا كان هناك تآمر خارجي قد حدث في أزمة الخليج أو ان القوى الأجنبية استغلت الموقف على الأقل لصالحها، فانه يجب الا نستبعد تأثير الجوانب المحلية والمسؤولية العربية ذاتها عما حدث. والمسؤولية هنا مسؤولية جماعية. فالكل مسؤول ـ وان كان بدرجات مختلفة ـ على الأقل في ترك الخلافات الثانوية الكامنة تتضاعف وتنمو لتصبح خلافات أساسية وتطفو على السطح.

وفي هذا الصدد نطرح اقتراحاً مؤداه ان العقل العربي الباطن المفعم بالحساسيات والمشاعر المتناقضة والسلبية والذي يكشف عن شوفينية أو عنصرية قطرية، يزيح من طريقه العقل العربي الصريح والمتزن ويصبح هو السيد في الساحة، وذلك في فترات الاحباط والفشل القومي. وعلى العكس من ذلك، فان التضامن والتعاون واختفاء المشاعر العدائية تحدث في مراحل التقدم والنهوض القومي.

ولعل ذلك يقودنا إلى التنبه لتوقيت التدخل الأجنبي دائماً في منطقتنا العربية. فالقوى الأجنبية تتدخل بعنف في شؤوننا العربية عندما تستشعر ان المشروع القومي العربي قد أخذ طريقه إلى النور، أو هو في سبيله إلى هذا، لأنها تعلم جيداً ان الوصول إلى هذه المرحلة معناه الوقوف على أعتاب النهوض القومي وحيث تختفي مشاعر التناقضات الكامنة بين الشعوب العربية، وهي لا تقبل بذلك لأنه يتعارض جذرياً مع مصالحها في المنطقة. ولذلك نتساءل: هل هي مجرد مصادفة عابرة ان تمتد الأزمة بين الغرب والعراق في صيف ١٩٩٠ بينما كانت قمة بغداد قد كشفت لتوها عن صعود بارز للعراق كقوة عربية وأكدت من جهة أخرى امكانية استعادة التضامن العربي؟ لقد كان هناك صعود قومي، فاذا بالولايات المتحدة تختلق أزمة العراق، وتشن ضده حملة منظمة، ليهتز الصف العربي ويتهيأ المناخ لما حدث بعد آب/ أغسطس ١٩٩٠.

لقد عجز العقل العربي عن التعامل الموضوعي مع أزمة الخليج وبات في أزمة قوامها صعوبة التوصل إلى تصور مشترك لأسبابها وكيفية علاجها، وافتقاده للأرضية العامة التي كان ينطلق منها سابقاً في مواجهته للأزمات الكبرى الكثيرة التي مر بها الوطن العربي. ان الاختلاف في وجهات النظر أمر مشروع وطبيعي، ولكن استناد

وجهات النظر إلى معايير متناقضة وتغليب الخلاف - بل ودفعه إلى قمة المواجهة - على الرغبة في الاتفاق هو جوهر أزمة العقل العربي مع أزمة الخليج.

حساب الحقل وحساب البيدر؟

وقبل تلمس مظاهر هذه الأزمة في العقل العربي والقضايا التي تمحورت حولها يمكن طرح عدد من الاقتراحات هي:

١ - الاهتمام المرتفع من جانب العقل العربي بأزمة الخليج مقارناً بالأزمات الأخرى، وفي الوقت نفسه كان هذا الاهتمام متبايناً على مستوى الأقطار والاتجاهات، بل وعلى مستوى المواطن العربي الفرد.

٢ - الأسباب وراء التباين في العقل العربي تنبع من شدة التدخلات الأجنبية، ومن قلب المنطقة العربية.

٣ - استمرار أزمة الخليج ومن ثم استمرار أزمة العقل العربي. فقد انتهت الحرب العسكرية وكان لها نتائجها، ولكن الأزمة لم تحسم سياسياً. فالتحالف الغربي تمكن من اخراج العراق من الكويت، ولكن لم يحقق غاية أخرى كان قد أعلنها أثناء احتدام الأزمة، الا وهي اسقاط نظام صدام حسين. لقد راهن الغرب على ان الحرب ستؤدي تلقائياً إلى هذه النتيجة، كما راهن على انفجار الوضع الداخلي في العراق، وسعى إلى تأجيج هذا الوضع في اعقاب الحرب مباشرة، ولكن هذا لم يحدث. وفي المقابل يعاني العراق من أزمة أخرى هي المواجهة القائمة حول مدى التزامه بتطبيق قرارات مجلس الأمن سواء فيما يتعلق بالوضع الاقتصادي أو ما يتعلق بالتفتيش عن الأسلحة. كما ان المواجهة القائمة بفعل استمرار وجود قوات أميركية كبيرة وتدريبات عسكرية بين القوات الأميركية والكويتية، وبدء الكويت تحركات عالمية ضد العراق لاتهامه بعدم تنفيذ القرارات الدولية... كلها عوامل تعود إلى خطر لا يزال قائماً، والمعركة لم تحسم سياسياً. واستمرار الأزمة يجعل العقل العربي مشغولاً بها، ولكن بصورة مختلفة إلى حد كبير عما كان عليه الحال في الشهور السبعة الأولى الساخنة من ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠ وحتى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٩١.

٤ - ارتباط العقل العربي بتطورات الأزمة ذاتها. فالمواقف ليست مطلقة وسرمدية لا تتغير، ولكن يمكن ان تتطور وتتغير (باستثناء الموقفين الكويتي والعراقي على الأقل حتى الوضع الراهن). ذلك أن الأزمة مرت منذ اندلاعها بثلاث مراحل هي: مرحلة ما قبل الحرب (٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠ حتى ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١)، ومرحلة الحرب (١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١ وحتى ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٩١)، ومرحلة ما بعد الحرب. وهذه المرحلة الثالثة يمكن ان تنقسم إلى مرحلتين الأولى تلت تحرير الكويت مباشرة ببضعة شهور، والثانية ما تلا ذلك حتى الآن.

فيما قبل الحرب كان تركيز العقل العربي منصباً على الأسباب التي أدت إلى الأزمة، واثارة مختلف القضايا العربية وتحميلها على الأزمة ذاتها، وكذلك على وصف ما حدث. وفيها كان الاستقطاب حاداً ومرتفعاً بين المواقف، مع أو ضد العراق.

ومن مرحلة الحرب انصب التركيز على الموقف من الولايات المتحدة ذاتها، وعلى الحرب وتوقعاتها. وفيها انخفض مؤشر الاستقطاب وارتفعت صيحات التحذير والخوف على العراق، مثلما ارتفعت صيحات تتمنى انتصار العراق.

المفكرون: دور غريب!

وفي مرحلة ما بعد الحرب دار الحوار اساسا حول امكانية تضميد الجراح أو عدمها، وارتفعت أصوات المنددين بتدمير العراق. وانخفض مؤشر الاستقطاب أكثر من السابق.

والآن، وبعد مضي أكثر من عامين، نزعم ان المسافة تقاربت بعض الشيء، والميل إلى الاستقطاب ضعيف. فنحن في مرحلة المراجعة. ومن المؤسف ان تظهر محاولات لوأد هذه المراجعة واعادة اشتعال الموقف من جديد. ولكن أية محاولة للتأجيج الآن لن تجد التأييد نفسه كما كان في السابق. وربما يكون مصيرها الفشل لأسباب عديدة. فهناك قناعة في العقل العربي اليوم بأن المواجهة الحالية هي مواجهة شخصية بين العراق وأميركا، ومن ثم فان المواجهة تفتقد التأييد العربي من ناحية، وحتى التأييد الدولي والشرعية الدولية من جهة أخرى. كما ان هناك قناعة عربية بان شؤون العراق يجب أن تترك لشعبها. والذين كانوا يرفعون شعار رفض التدخل في الشؤون الداخلية يصعب عليهم الآن اقناع الجمهور نفسه بالتدخل في شؤون العراق. على اننا يجب الا نتفاءل كثيراً بانقشاع ضباب الأزمة. فقط نقول ان المسافات تتقارب بعض الشيء وحدة الحروب الكلامية أخف، بل هناك على مستوى قطاع من المثقفين، والشارع العربي شيء من العمق والتدبر لما حدث ربما يكشف عن نفسه مع الأيام.

لقد كان وقع الأزمة مفاجئاً، وايقاعها بالغ السرعة. اهتم بها مفكرو الأمة العربية من المحيط إلى الخليج مثلما اهتم بها السياسيون، وكانت موضوعاً لبعض الهبات الشعبية هنا وهناك. وعلى مدى الشهور الأولى لم ينقطع انشغال العقل العربي عن متابعة تطوراتها، ولم تتوقف ردات الفعل المختلفة من شرائح المجتمع العربي، وظلت الأزمة على سخونتها تفرض مناخها ومنطقها على هذه الشرائح إلى ان وضعت الحرب أوزارها. واليوم فان سخونة الأزمة على استمرارها تأتي في ظل ملامح اطار جديد يتشكل ليحكم العقل العربي يختلف عما كان سائداً في الشهور الأولى. ومثلما أثارت الأزمة خلافات في وجهات النظر على مستوى القادة والسياسيين، وما ترتب على ذلك من انقسام سياسي صارخ على المستوى العربي الرسمي، حدث الخلاف نفسه، والانقسام في صفوف النخبة المثقفة، بين صفوف الاكاديميين أيضاً. وإذا كان الخلاف بين السياسيين متوقعاً، فإنه بالنسبة للأكاديميين بوجه خاص يبدو غريباً. ويكفي الاحالة إلى الخلاف الذي نشب بين الاكاديميين العرب في الولايات المتحدة في الوقت الذي كان مقصوداً فيه انهم سيكونون أكثر هدوءاً وموضوعية من غيرهم! فقد جذبت الأزمة الاكاديميين إلى خندقها وهي في عنفوانها بكل ما صاحبها من أحاسيس وانفعالات فتلونت اجتهاداتهم بشتى ألوان الطيف مثلما حدث بالنسبة لعامة المثقفين - بالمواقف السياسية الرسمية والحزبية ومدى قربهم أو بعدهم عن مكان صنع القرار واتخاذه.

ان تداخل الذاتي مع الموضوعي في أزمة الخليج، واتساع وتنوع النخبة التي تعاملت معها بالكتابة والرأي والحوار والتحليل هو مشكلة في حد ذاته تتصل بطبيعة العقل العربي وكيفية تعامله مع الأزمات. وقد شخص هذا البعد الدكتور أسعد عبد الرحمن المفكر

الخلاف المتوقع بين السياسيين يبدو غريباً بين المثقفين

الفلسطيني المعروف في مقال له عن المثقف العربي وأزمة الخليج، نشر أثناء الأزمة في ٢٧/ ١٠/ ١٩٩٠، عندما حاول ان يجد تفسيراً للأسباب التي ارتكز إليها الذين وقفوا إلى جانب العراق وقبلوا بفكرة تحقيق الوحدة عن طريق الاندماج العربي بالقوة، وهم قوميون كثيراً ما تحدثوا عن الاسلوب الديموقراطي في تحقيق الوحدة. والذين وقفوا إلى جانب الكويت وهم قوميون أيضاً واسلاميون ودافعوا عن التجزئة، حتى أنهم لم يجدوا حرجاً في الاستعانة بالشيطان من أجل الحفاظ عليها. وقال ان المثقف العربي عموماً لا يملك موقفاً فكرياً واضحاً وثابتاً في موضوع كيفية انجاز هدف الوحدة وأساليب وشروط تحقيقها، كما ان تركيبته الفكرية النفسانية تدفعه إلى هذا التناقض. ففي أعماق كل واحد منا ديكتاتور صغير لم يمت بعد، أو غرسة ديموقراطية صغيرة لم تترعرع وتتعمق بعد، وبالتالي فاننا نتمزق بين هذه وتلك وكأن الواحد منا تسكنه حالة من الشيزوفرينيا أي انفصام الشخصية فكرياً وسياسياً. ان هذه الصورة المهتزة للمثقف العربي هي دليل مادي ملموس على انتقاده للموقف الفكري السياسي ذي الطبيعة المستقبلية أو الاستشراقية من جهة، ودليل على عجزه البنيوي الراهن عن نقل الموقف من حيز النظرية والموقف إلى حيز التطبيق والممارسة الفعلية.

وربما يكون من حكم الملاحظة العامة ان العقل العربي خلال الأزمات يغلب عليه الانفعال والتعميم والانتقال السريع من الجزء إلى الكل. هكذا تم تحميل الأزمة كل أوزار الهموم العربية العامة، وفتح المثقفون حواراً واسعاً حول كل الملفات بدءاً من الصراع الاسرائيلي حتى قضايا الحكم والديموقراطية مروراً بالثروة والتنمية.

في أعماق كل منا ديكتاتور صغير

ومن المتصور ان تكون خصوصية الأزمة وراء هذا التباين والانقسام والتداخل بين الذاتي والموضوعي. ففي الأزمات الأخرى، وأهمها الصراع العربي الاسرائيلي (لا يزال مستمراً بالطبع) كانت ردة الفعل العربية تعكس توحداً ملحوظاً وميلاً حاداً إلى النقد الذاتي بشكل جماعي تقريباً، لأن التحدي كان موجهاً إلى الآخر الضد، وهو هنا الأجنبي المعادي لكل العرب أي اسرائيل وحلفاؤها في الغرب. واما بالنسبة لأزمة الخليج فان التحدي هذه المرة يصعب تحديد الجهة المقصودة به، أي يصعب تحديد الآخر المعادي، لأنه في هذه الحالة قد يشمل طرفاً عربياً بعينه أو عدة أطراف عربية، بالاضافة إلى تدخل أطراف أجنبية غربية عديدة. ومن الطبيعي ان يتردد الكثيرون في وصف الآخر العربي بالمعتدي. ومن هنا بدأ الانقسام من المواقف العربية تجاه أزمة الخليج.

لقد تعامل العقل العربي مع أزمة الخليج في خمسة محاور أساسية من وجهة نظري، وان كان البعض يستطيع ان يبلور محاور أخرى وفق تبويبه للخريطة الفكرية المرتبطة بهذه الأزمة. هذه المحاور يمكن اجمالها فيما يلي:

أ - الاستقطاب الفكري (الحوار المفقود)

ب - تحميل الأزمة كل الهموم العربية (الاسقاطات العامة على الأزمة).

ج - انهيار النظام العربي القائم (الردة القومية).

د - الخلاف حول الدور الأجنبي (عودة الاستعمار).

أ - الاستقطاب الفكري:

ويقصد به تفتت لغة الحوار ومضامينها إلى أجزاء متصارعة كل منها يأبى الإلتقاء بالآخر. فأولى الملاحظات في هذا الشأن هي ذلك الانقلاب المفاجىء في مواقف الكثيرين من الكتاب العرب تجاه صدام حسين رئيس العراق بمن فيهم الخليجيون أنفسهم. واستعادة الذاكرة لما كان يوصف به الرئيس العراقي قبل الأزمة بأيام قليلة تشير إلى وضعه في مقدمة القادة العرب الحريصين على الصالح العربي والذين جسدوا الروح العربية المتطلعة إلى النهضة والتقدم. أي ان صورته كانت ايجابية للغاية. فماذا حدث بعد الأزمة؟ لقد وجدنا كتابات خليجية تصفه بأشنع الأوصاف: بأنه لعنة، وكاذب، وطاغية، ومجرم حرب. وسار على منوال كتاب الخليج كتاب عرب من أقطار عربية أخرى.

قاموس الأزمة

ولو تأملنا حجم الكتابات العربية الضخمة عن أزمة الخليج، نستطيع التوصل إلى ما يمكن تسميته «قاموس الأزمة». فقد أثارت هذه الكتابات عدداً كبيراً من الأوصاف والشعارات لم يحدث من قبل حتى يكاد يكون قد تحقق لهذه الأزمة قاموسها الخاص من الكلمات التي تحتاج إلى شرح أو تفسير.

فقد ظهر ما لا يقل عن عشرة أوصاف للأزمة كحدث. وتبدأ من أشد الأوصاف المعادية للعراق إلى أقلها حدة ثم الأقرب إلى العراق. والأوصاف هي: الغزو، الاحتلال، الاجتياح، العدوان، الاغتيال، العمل الاجرامي، المؤامرة، الدخول، الضم، الاسترداد. وكان المؤيدون للكويت يستخدمون أوصاف الغزو والعدوان والاغتيال... إلخ، والمؤيدون للعراق استخدموا وصف الأزمة والدخول. والغريب ان من أيدوا العراق استخدموا أيضاً وصف الاجتياح الذي استخدمه المؤيدون للكويت، مما يعني كيف ان لغتنا العربية تخون في بعض الأحيان في التعبير عن المواقف السياسية بدقة، أو ان الكلمة ذاتها كانت مرغوبة من جانب من أيدوا العراق للتعبير عن احساس داخلي عميق قوامه الكراهية والرغبة الجامحة في تصحيح الأوضاع العربية دون انتظار تحققها في اطار الرضا العربي العام.

ولعل الاختلاف في الوصف يكشف عن حالة الغموض التي أربكت العقل العربي فتأثر بها وارتبك هو بدوره، وأيضاً عن الرغبة في اتخاذ مواقف متباينة وفقاً لمصالح كل طرف.

وكان هناك اختلاف آخر حول الأسباب. فقد أرجعها بعضهم إلى أطماع صدام متجاهلين الأسباب الموضوعية للأزمة، بينما أرجعها بعضهم الآخر إلى خلافات الحدود، والبترول، وإعادة توزيع الثروة والمؤامرات الأجنبية وغياب الدور العربي.

الأخطر من ذلك هو تلك الحرب، الكلامية التي نشبت بين المثقفين العرب وشارك فيها الأكاديميون. وربما كان من المفهوم ان ينشغل العراقيون والكويتيون باستخراج الشعارات التي تبرر المواقف الفكرية المتناقضة بينهما وذلك بحكم انهما الطرفان الأساسيان المتنازعان مباشرة. ولكن دخول المثقفين من أقطار عربية أخرى في معارك الحرب الكلامية - الايديولوجية عكس عمق صدى الأحداث العربية لدى جميع المواطنين العرب بغض النظر عن الحدود بين دولهم، وأصبحت الأزمة جزءاً من الهم الذاتي للمواطن العربي حتى لو كان بعيداً عن آثارها المباشرة لأنه إنسان مهموم داخلياً يبحث عن

قضية يتنفس من خلالها حتى لو كانت قضية غيره. ورغم ان هذا الاحساس يمكن ان يعد ظاهرة إيجابية، فانه في ظل مراحل التفتت والانهيار القومي يصبح تعبيراً عن تفريغ شحنات من الغضب ضد طواحين الهواء! وهكذا عقدت المؤتمرات والندوات هنا وهناك. وحدث جدال متعدد بصدد الأزمة. وظهرت الشعارات والشعارات المضادة. فقد أطلق العراق تعبير «أم المعارك» في مقابل ما أسمته الولايات المتحدة «عاصفة الصحراء» واستخدم المؤيدون للعراق شعارات مثل: الحرب دفاعاً عن المقدسات، التدخل الأجنبي، عودة الجزء إلى الكل، إعادة توزيع الثروة، الطريق إلى فلسطين يبدأ من الكويت، الحدود المصطنعة، الحل الأمريكي تحت غطاء عربي، الحل العربي. واستخدم المؤيدون للكويت شعارات أخرى مثل الشرعية الدولية، الاحتلال مرفوض إسلامياً وعربياً، التدخل الأجنبي ينتهي بانتهاء الاحتلال، الأزمة أضرت بالقضية الفلسطينية. كما لوحظ أن المؤيدين للكويت كانوا يطلقون على القوات الأجنبية وصف القوات الصديقة، في حين أسماها المؤيدون للعراق بالقوات الأجنبية أو الكفار أحياناً أخرى.

حوار «الفاولات»

فإذا كان للحوار لغة تسهل الفهم بين الناس وتعمل على تذليل المصاعب في المشكلات التي تواجههم أي ان للحوار في حد ذاته أهمية خاصة في إدارة الصراع بين عدة أطراف فقد اختار المثقفون العرب لغة خاطئة للحوار ربما عن قصد فأصبح الحوار مفقوداً تقريباً. ولغة الحوار تتأثر غالباً ليس فقط بمدلولات الكلمات في معانيها الأصلية أو الدارجة، وانما بتوقيتات استخدام كلمات بعينها في أزمنة بعينها وبالحالة النفسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة في بيئة الحوار. وقد أثبتت الأزمة ان المثقفين العرب - قبل السياسيين - يفتقدون حسن استخدام الحوار كأداة لحل الصراعات. وقد أوضحت دراسة قيمة بعنوان أزمة الخليج ولغة الحوار السياسي في الوطن العربي للدكتور حسن وجيه ان ما جرى من حوار بين المثقفين والسياسيين في أزمة الخليج يندرج تحت وصف حوار «الفاولات» مستعيراً هذا الوصف من لغة كرة القدم! وأورد الدكتور حسن وجيه ٢٢٠ نمطاً من الحوارات في هذه الأزمة منها حوارات المبادرة الصفرية، التأطير، تضخيم الاحساس بالذات، ردة الفعل المتأخرة، المؤامرة الكبرى، المواربة، الاحباط واليأس والحيرة. الاستغراق في المثالية، خلط الأوراق، كبش الفداء... إلخ. وباختصار وقعنا أسرى مجموعتين من أنماط الحوار، الأولى هي الاستقطاب بمعنى معي أو ضدي دون نقاش، والثانية هي النقد الذاتي الجارح الذي يصل إلى حد التيئيس. وبين الاثنين مواقف بدرجات مختلفة. أي اننا في الأغلب كنا نتحاور حوار الطرشان لا أحد يود أن يستمع إلى الآخر، بل كل طرف مستغرق في مواقفه وقناعاته وحتى في مفردات لغته.

ومع ذلك كان هناك شبه اجماع على ان ما حدث هو نقطة تحول بارزة ومهمة في التاريخ العربي الحديث، وان المواطن العربي بعد أزمة الخليج لن يعود إلى ما كان عليه قبلها. اما درجة هذا التحول فقد خضعت لمدى تأثر كل مفكر بالأزمة وبالمعارك السياسية التي خاضها مع الآخرين لإثبات وجهة نظره. ومن هؤلاء من وصف ما حدث بأنه يضارع الفتنة الكبرى التي وقعت في القرن الأول الهجري وأدت إلى انقسام المسلمين إلى مذاهب وفرق من ثم أطلق على أزمة الخليج وصف الفتنة الكبرى الثانية. وآخرون وصفوا ما حدث بأنه الإعصار الذي يمحو من الأرض معالم قائمة ويأتي بغيرها.

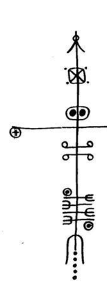
ولم يؤد الاستقطاب الفكري إلى انقسام المثقفين العرب فقط، بل أصبح قيداً لحركتهم ومواقفهم. فقولبة الأمور وتأطيرها منذ اندلاع الأزمة قاد إلى حالة أخرى من الاستقطاب في الشارع كانت قيداً للمثقفين يمنعهم من مجرد المراجعة لبعض المواقف أو اعادة النظر فيها أو طرح مواقف مختلفة ولا نقول متناقضة مع ما أصبح في شبه المسلمات عند المواطن العادي المشحون بعنفوان الأزمة. وقد حاول بعض المثقفين ان يعيدوا العقل العربي إلى مساره السليم ولكنهم وُوْجهوا بتيار جارف من عدم التزحزح عما ساد وكأنه قناعات مطلقة، وأصبحت أية محاولة للتفكير الهادىء تعتبر خيانة يستحق من يقدم عليها الرجم! فمن غازل الشارع العربي فاز ونال الأمان، ومن اختلف معه لقي اللوم والتشكيك. ولا تصدق هذه الملاحظة على حال المثقفين في الأقطار التي أيدت العراق أو تعاطفت معه فقط بل على الأقطار التي أيدت الكويت أيضاً.

بين أسعد وفهد

ولنأخذ مثالاً من الأردن، ولكاتبين بارزين من كتابه أحدهما هو الدكتور أسعد عبد الرحمن والثاني هو الدكتور فهد الفانك. كلاهما قومي التوجه، وخبير في الأحداث العربية وله جمهور، تابعا الأزمة من قبل اندلاعها إلى نهايتها، واجتهدا في تقديم الصورة المثلى من وجهتي نظريهما لما كان يجب ان تمضي عليه الأمور. ولكن كان بينهما تمايز في الرؤية ولا نقول تناقضاً. ولأن أسعد عبد الرحمن حاول ان يقول في الظروف المحلية الصعبة السائدة في بعض الأوقات متمايزة أو مختلفة مع ما كان سائداً في الشارع الأردني، فانه تعرض للنقد والتهجم العلني والدعوة لوقف كتاباته. وهناك أمثلة كثيرة له في العديد من العواصم العربية التي آثرت الصمت أو مجاراة الشارع.

لنتبع مضمون كتابات كل من الكاتبين: التصورات، وحدة الموقف الداخلي، والقدرة على التنبؤ. كلاهما حذر قبيل اندلاع الأزمة من ان العراق مستهدف، وتعرض للمعركة السياسية والاعلامية التي شنها الغرب على العراق وكيف خرج منها العراق منتصراً. وفي هذا السياق حاول أسعد عبد الرحمن من خلال كتاباته في القبس الكويتية ان يلفت النظر إلى خطورة المواجهات الكامنة والتي يمكن ان تنفجر بفعل الضغط الأجنبي. وكانت أزمة الخلاف على أسعار البترول قائمة آنذاك بين العراق والكويت. ولكن يبدو ان الرسالة رغم تعاطف كثير من الكويتيين معها يومئذ، لم تصل إلى الرسميين الكويتيين وغيرهم من الخليجيين والعرب مثل غيرها من الأصوات التي حذرت من المواجهة التي سبقت اندلاع الأزمة (مقال في القبس الكويتية في ٢٨/ ٧/ ١٩٩٠).

وقد بدا كل من الكاتبين متحفظاً في بداية الأزمة بالنسبة لوصفها وطريقة مواجهتها. فلم يلزم أسعد عبد الرحمن نفسه بوصف معين كـ «تحرير الكويت»، وهو أحد الأوصاف السائدة في الأردن يومئذ. وتناول الفانك الموضوع تحت عنوان أحداث الكويت وفي مرحلة تالية بدأ يصف هذه الأحداث بأنها دخول وأحياناً اجتياح. ولكن بوجه



عام بدا كل منهما اميل إلى استخدام وصف الأزمة. ومن البداية كان كلاهما مع الحل العربي.

وبينما كان أسعد عبد الرحمن متخوفاً من عواقب المواجهة، داعياً إلى ضرورة تجنيب الوضع العربي خطر المؤامرات المبيتة ضده، كان الفانك أكثر حماسة وقناعة بأن المواجهة ستنتهي لصالح العراق والعرب. ولذلك كان الأول شديد الاهتمام منذ وقت مبكر بادراك خطر الانقسام الذي حدث في الموقف العربي. بينما الثاني نظر للأزمة بأنها مواجهة وحدت العرب لأول مرة منذ عقود طويلة، وعندما اتضح الانقسام وأدى إلى احباطات متكررة مع مرور أيام الأزمة بدل الفانك تقويمه وقال ان أزمة الخليج لم تخلق الانقسام ولكنها سلطت عليه الضوء.

ومن جهة أخرى بينما حرص أسعد عبد الرحمن على أن يظل باب الحل السلمي قائماً وان تتاح الفرص للحل العربي، قلت حماسة الفانك لهذا الاتجاه مع نهاية الشهور السبعة الأولى وقال ان الحل العربي انتهى بتدخل أميركا، والحل العربي الوحيد الآن هو الوقوف إلى جانب العراق، مشيراً إلى أن الحرب واقعة لا محالة. وقد اتفق الكاتبان على ان مسألة الربط بين أزمة الخليج والقضية الفلسطينية كما دعا العراق، هي لصالح القضية الفلسطينية. فقد جعلت الأزمة تسوية الصراع العربي الاسرائيلي أمراً ممكناً انطلاقاً من تراجع أهمية اسرائيل الاستراتيجية، وادراك الولايات المتحدة لخطورة عدم الاستقرار الكامن في المنطقة بسبب بقاء الأزمات الكبرى بدون حل، وأهمها القضية الفلسطينية.

على ان الملفت للنظر هو موقف د. عبد الرحمن من مسألة الربط. فقط كتب سلسلة مقالات في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ وكانون الثاني/ يناير ١٩٩١ قبل وقوع الحرب بأيام قال فيها ان اعلان العراق استعداده للانسحاب فرصة ذهبية يجب استثمارها لتحقيق الانسحاب فعلاً ولحل مختلف القضايا العربية الكبرى الخاصة بالانسحاب من الأرض المحتلة والجولان وجنوب لبنان. وفي هذا السياق، غلّب د. أسعد عبد الرحمن عواطفه القومية على عواطفه الفلسطينية حين طلب من القيادة العراقية ان تبدي مرونة في مبادرتها بحيث تكون أولوية الانسحاب من الكويت... قبل انسحاب اسرائيل من فلسطين. ثم أضاف نحن نحب الكويت لكن لا تطلبوا منا ان نحبها ـ بمعنى خاص ـ أكثر من القدس أو فلسطين أو جنوب لبنان أو الجولان. «كم كنا نتمنى على اخواننا العرب ـ حكومات ومثقفين ـ الذين يرفضون الربط لو أنهم لم يرفضوا أو ينكروا ربطاً موضوعياً عاماً أصلاً، ولو أنهم أعلنوا موافقتهم على الربط مع اعطاء أولوية لقضية الكويت» ـ مقالة في ٢٩/ ١٢/ ١٩٩٠. وقال في ١٥/ ١/ ١٩٩٢: ان الذين يرفضون الربط انما في الحقيقة يريدون بقاء العراق في الكويت.

المثير في هذا ان أسعد عبد الرحمن كان من المتحمسين لانسحاب العراق من الكويت، ومتعاطفاً مع الكويت حيث يوافق على اعطاء أولوية لقضية الكويت. وقد سببت هذه الكتابات صعوبات له في مواجهة المثقفين الأردنيين، وعلى النقيض من ذلك كان الفانك فهد الفانك الذي استبعد في عدة مقالات كتبها مع اقتراب المواجهة المسلحة أية فائدة لانسحاب العراق من الكويت.

أما على صعيد التنبؤ فقد تحدث أسعد عبد الرحمن عن امكانية التسوية لأزمة الشرق الأوسط بعد الأزمة. وحدث ذلك فعلاً وان

من غازل الشارع نال الأمان، ومن اختلف معه تلقى التشكيك

كان لا يعني بالضرورة اتفاق الكاتب مع شكل التسوية الجارية. كما تحدث الفانك عن توقعه لنظام شرق أوسطي كبديل للنظام العربي إذا خسر العراق المواجهة.

ب ـ تحميل الأزمة كل الهموم العربية:

أسقط العرب كل همومهم على أزمة الخليج، وكأنها هي السبب في هذه الهموم وفي نفس الوقت المدخل للخروج منها. وهو أمر لا شك يبتعد كثيراً عن الصواب، ومن القضايا العامة التي أسقطها العقل على الأزمة، توزيع الثروة، والديموقراطية، والتدخل الأجنبي، والقضية الفلسطينية. ورغم امكانية اثبات وجود الصلة بين أزمة الخليج ومسألة التفاوت في توزيع الثروة والتدخل الأجنبي والديموقراطية، فان نظرة متأنية تكشف ان هذه قضايا دائمة ومستمرة وتنطبق على كل أزمة عربية وفي كل وقت أو عصر. فهي قضايا صراع أجيال عديدة، وتتعلق بنمو الأقطار العربية، ومكانتها واستقلالها. وقد تثار هذه القضايا بالنسبة لأزمة مثل أزمة الخليج، ولكن ان تتمثل مكانة متقدمة للغاية في مجمل اهتمامات الكتابات العربية حول الأزمة فهذا هو الذي يصبح موضع استغراب.

ان اقحام هذه القضايا، رغم أهميتها بالنسبة للتطور العربي العام، في أزمة بين قطرين عربيين يعكس ان العقل العربي لا يزال برغم التطور الحضاري للشعوب العربية يميل إلى التعميم أو العموميات، والتهرب من المواجهة المباشرة مع الأزمات بالدخول إلى قضايا أخرى قد لا تكون أساسية. وربما كان الانفعال والأحاسيس المتضاربة بين الأقطار العربية التي كانت تخفيها التطورات الايجابية هما السبب وراء استقلال أزمة الخليج في اثارة مثل هذه القضايا. ويعلم من يثيرونها انها لن تؤثر على مسار الأحداث بالنسبة لتسوية الأزمة بين الكويت والعراق، بل على العكس أدت اثارتها إلى تعميق الانقسام العربي وقطع جسور الحوار وزيادة عمق الجراح.

ومن يتابع قراءة الكتابات العربية يكتشف ان نسبة الاهتمام بالقضايا العامة أعلى بكثير من الاهتمام بقضايا لها علاقة مباشرة بالأزمة. فالاهتمام بها كان أعلى مثلاً من الاهتمام بأسباب الأزمة. ويكاد يليها وصف الحدث مما يعد دليلاً على ان العقل يحرص على الوصف والتشخيص دون التقدم إلى الحلول ومواجهة المشاكل بصراحة. ومع ان الوصف والتشخيص هما بداية الحكمة كما يقول المفكرون، فان المثقفين العرب عجزوا عن تقديم الوصف الحقيقي لما جرى. واجتزأوا الأمور وعمدوا إلى تضخيم صور بعينها لإثارة المشاعر.

وقضية الديموقراطية رغم انها كانت من بين القضايا التي تم تحميلها على الأزمة، جاءت في قاع الاهتمامات، وذلك دليل على ان الأصوات التي تحدثت عنها كانت قليلة على ما لها من أهمية حيث يرى بعضهم ان اختفاء الديموقراطية هو من أهم الأسباب الكامنة وراء الأزمات العربية المعاصرة.

جـ ـ انهيار النظام العربي القائم:

فقد اتضح ان هذا النظام يعاني من أمراض عديدة تجعله يعجز عن مواجهة أية أزمة كبرت أم صغرت. فالعلاقات الهشة بين أعضائه وضعف مؤسساته (الجامعة العربية) لا تسمح له بأن يمتلك

الأدوات التي يواجه بها الأزمات. وأزمة الخليج بدورها ساهمت في اضعاف هذا النظام فوق ما فيه من ضعف بسبب حدة الانقسامات التي سببتها بين أعضائه. وهكذا كان من السهولة بمكان ان تسحب القوى الأجنبية البساط من تحت قدم مؤسسات النظام العربي، ورأينا مجلس الأمن الدولي بقيادة الولايات المتحدة ينفرد بتوجيه مسار الأحداث.

نعم كانت هناك محاولات منذ ٢ وحتى ١٠ آب/ أغسطس ١٩٩٠ من بعض العواصم العربية لتطويق الموقف واحتوائه وحل المشكلة عربياً، ولكنها فشلت. وكان ذلك من أقوى الدلائل على هشاشة النظام العربي.

وهنا علينا ان نشير إلى الجدل الذي احتدم حول الاتصالات الأردنية المصرية لاقناع صدام حسين بالانسحاب وعقد قمة عربية مصغرة في جدة. ومن بعد الاتهامات المتبادلة بين عمّان والقاهرة لالقاء تبعة فشل هذه الاتصالات كل على الآخر. فالكتاب الأبيض الأردني يحدثنا بوضوح عن الجهود التي بذلها الملك حسين واللقاءات التي تمت بينه وبين الرئيس مبارك على طريق تحقيق حل عربي يقضي بانسحاب العراق مبكراً من الكويت. ويقول الكتاب أن الأردن كان على وشك اقناع العراق بالانسحاب ضمن تسوية أكبر من خلال قمة عربية مصغرة وان مصر باركت هذا التحرك في البداية ثم رأت عدم جدواه وصدر قرارها بادانة الغزو متزامنا مع قرار الجامعة العربية بالادانة أيضاً (اجتماع وزراء الخارجية العرب بالقاهرة). في تقدير الأردن ان مثل هذه الخطوات أدت إلى اجهاض الحل العربي. وبالمقابل كان لمصر رواية مغايرة تماماً جوهرها انها لم تحصل على تأكيدات باستعداد حقيقي من جانب الرئيس العراقي صدام حسين بالانسحاب، وخشيت معها بعض العواصم العربية من التسويف. وكان كل ذلك بداية التداعي في التدهور الذي حدث في الموقف العربي. وقد عكس ذلك منذ وقت مبكر كيف ان التقديرات متباينة والمصالح متضاربة داخل الموقف العربي واتضح ان العلاقات العربية بالغة التعقيد أكثر مما توحي به اللقاءات الرسمية بين القادة العرب.

وكانت هناك عوامل أخرى دفعت إلى هذا الفشل، أهمها قوة الضغط الأجنبي على دول الخليج، والشكوك تجاه النظام العربي وفاعليته، ووقع الأزمة المتسارع، وحالة الاستسلام العربية للتداعيات السلبية للأزمة.

ردة انعزالية

والمؤسف في هذا كله ان احساساً بالردة القومية أخذ يستشري في وطننا العربي حيث أصبحت القطرية والانعزالية تؤكد نفسها يوماً بعد الآخر، وانها محور الارتكاز في بناء نظام عربي جديد بعد الأزمة. ومن الغريب ان بروز النزعة القطرية بين المثقفين العرب أصبح يصدق حتى على الذين حاولوا الظهور بمظهر المدافع عن القومية العربية. فحدة الأزمة وسخونتها دفعتا المثقفين إلى حالة من الشيزوفرينيا كما سبق القول لتبني نزعات قطرية في جوهرها وان بدت قومية في مظهرها العام. ولذلك وجدنا على سبيل المثال كتابات من منطقة المغرب العربي ترد بعنف على بعض الكتابات المصرية التي انتقدت العراق من زاوية ان المصريين فعلوا ذلك لأنهم يخشون ان يتزعم العراق الوطن العربي بدلاً من مصر. ورغم ان دعاوي الزعامة لم تعد قائمة في المنطقة لأسباب سياسية واقتصادية مختلفة بعيدة عن ملابسات الأزمة، فان مجرد اثارتها مرة أخرى لا ينبىء عن نية خالصة مهما كانت قوة الادعاءات، فضلاً عن ان ترديدها بهذه الصورة يسعى بقصد أو بغير قصد إلى تأجيج نزعات قطرية متضاربة بين الشعبين العراقي والمصري.

ولا يفوتنا في هذا الصدد الاشارة إلى موقف التيار الاسلامي، ودون التعميم فانه بالاشارة إلى موقف التيار الإسلامي الحركي السلفي (الأصولي) كان من الواضح انه ارتدى لأول مرة ثوباً قومياً، فأصبح يدافع عن الضم القسري من جانب العراق للكويت حتى لو تم ذلك من جانب دولة ايديولوجيتها الحاكمة هي القومية وليس الإسلام. والمعروف ان دعاة هذا التيار اتخذوا عبر الزمن موقفاً فكرياً متشككاً ان لم يكن معارضاً للقومية من زاوية ان الإسلام دعوة عالمية ترفض النزعات القومية. وان كان يجب التحفظ حيال الادعاء بان تطوراً فكرياً قد حدث على مستوى التيارات الإسلامية يؤمن بان العروبة يمكن ان تتوافق مع الإسلام وتدعمه. يبدو ان هذا التيار الحركي أراد استغلال الأزمة وتداعياتها لصالح أهداف سياسية معينة يسعى إلى تحقيقها تتعلق بصراعه مع الأنظمة الحاكمة ومحاولة كسب قطاع أكبر من الجماهير لتحقيق النفوذ. وكان دخول القوات الأجنبية عاملاً هاماً ساهم في تعزيز موقف الإسلاميين. وقد جعل التيار الإسلامي الحركي التخوم العربية تبدو أكثر قومية من المراكز بعد ان كان متوقعاً منها ان تبدو منعزلة. اليمن ودول المغرب العربي والسودان أمثلة على ذلك. أما الأردن وان اعتبر مجازاً من التخوم فهو معروف منذ القدم بميوله القومية لأسباب تاريخية تتعلق بالمواجهة المباشرة مع اسرائيل ولنشأة النظام الأردني ذاتها.

من جهة أخرى زاد من عمق التحدي الذي واجه النظام العربي، صدور قرار مجلس الأمن رقم ٦٦٠ الذي أدان موقف العراق وطالبه بالانسحاب فوراً من الكويت. وكان ذلك بداية نذير بأن الأزمة ستخرج من النطاق العربي. فقد صدر هذا القرار سريعاً في اليوم الأول للأزمة واتضح ان هناك اصراراً للقوى الغربية على تولي معالجة الموقف في الخليج وبعيداً عن الادارة العربية. وعندما حاولت الاقطار العربية في ١٠ آب/ أغسطس ـ أي بعد أسبوع كامل من الحدث ـ ان تحدد موقفها من خلال القرارات التي صدرت عن قمة القاهرة، اكتشفت انها تواجه مجموعة من المشكلات التي منعتها من اتخاذ موقف جماعي. وسريعاً ما تعمق الانشقاق بين الأقطار العربية، كما اتضح ان أقطاراً عربية مصرة على مواقف بعينها، وفي الوقت نفسه تفتقد الدبلوماسية والمكانتين العربية والدولية التي تمكنها من اجراء حوارات بناءة بين الأقطار العربية للوصول إلى موقف جماعي موحد.

لقد حاول بعضهم الالتفاف حول الشرعية الدولية بالحديث عن الشرعية العربية أو الحل العربي. ولكن الاستقطاب الذي حدث عندما قال العراق بالاختيار بين التضامن المطلق معه أو التبني الكامل للشرعية الدولية، ألقى بظلال كثيفة على مدى امكانية ان تكون الشرعية العربية هي البديل الممكن بغض النظر عن كونها البديل المرغوب، خاصة وان من عارضوا الشرعية الدولية تركزت أفكارهم على ضرورة الجمع في وقت واحد بين حماية العراق من الدمار وامكانية تحرير الكويت.

على ان هذا الموقف الرافض للشرعية الدولية كان له أثره بشكل



أكبر وسط قطاعات كبيرة من المثقفين والخبراء العرب. وأقام هؤلاء رفضهم على أساس ازدواجية الشرعية الدولية أو انها تكيل بمكيالين مع الاشارة إلى اهمالها للقضية الفلسطينية والسكوت على الممارسات الاسرائيلية، وكذلك لأنها شرعية الأقوياء، بل هي في الواقع شرعية مفروضة من طرف دولي واحد هو الولايات المتحدة.

في هذاالاطار تم طرح الربط بين أزمة الكويت والقضية الفلسطينية. وشعر قطاع من الرأي العام العربي بان الفرصة أصبحت مؤاتية لحل قضية العرب الرئيسية الا وهي قضية فلسطين من خلال استعداد المجتمع الدولي لحل مشكلة الكويت، وسيطرت الفكرة على قطاع عريض من المثقفين والسياسيين العرب خاصة وانها جاءت متوافقة مع استثارة عوامل الغضب العربي على المجتمع الدولي والغرب عموماً في سياق الصراع التقليدي والقديم بين العرب والغرب. على ان شريحة أخرى من العقل العربي قالت انه لا يتعين النظر إلى الكويت باعتبارها رهينة غربية يمكن مقايضتها بالأرض المحتلة في فلسطين، وان الدعوة هي أقرب إلى وسيلة وليست هدفاً لتعبئة الرأي العام العربي والإسلامي وراء موقف العراق أكثر منها تفاوضاً جاداً حول مستقبل الشعب الفلسطيني.

نزعات قطرية في الجوهر بدت قومية في مظهرها العام

وقال المعارضون لها أيضاً ان الولايات المتحدة لو كانت قد قبلت بضم العراق للكويت، ما كان العراق قد طرح صداماً سياسياً وعسكرياً معها حول حقوق الشعب الفلسطيني. ومن الناحية العملية تساءل هؤلاء أيضاً: كيف يتحدث أصحاب دعوة الربط عن العراق بانه في موقف قوة يجعله يتفاوض باحتلال الكويت على قضية فلسطين، وهو في الوقت نفسه معرض لضربة أمريكية ويتعين تركيز كل الجهود العربية لمنع هذه الضربة عنه؟

د. تضارب المصالح:

يتضح من الاهتمام العربي الواسع الذي حظيت به أزمة الخليج، انه لم يكن مرتبطاً بالبعد أو القرب من موقع الأزمة، وانما بحجم المصالح القطرية ومدى تأثير الأزمة على الأوضاع الداخلية في كل قطر عربي.

فدول مجلس التعاون الخليجي رأت ان الأزمة تمثل تهديداً مباشراً لسيادتها ووجودها. واستشعرت قيمة المبادىء التي قام عليها المجلس الذي يضم ٦ أقطار خليجية هي: السعودية والكويت والامارات وقطر والبحرين وسلطنة عمان. وهي مبادىء الحفاظ على استقلال وسيادة أعضائه وحماية الأمن الاقليمي للمنطقة. ورغم ان هذه المبادىء لم ينظر إليها منذ تأسيس المجلس لاختبار مدى قوة العلاقات بين أعضائه وهكذا دافعت هذه الأقطار بدون مناقشة أو خلافات عن طلب الكويت والسعودية الاستعانة بالقوى الأجنبية. وكانت هناك أسباب من وجهة نظر هذه الأقطار للاستعانة بالقوى الأجنبية وليست العربية أو الخليجية. فقدرتها فرادى أو كمجموع لدرء أي تهديد خارجي هي قدرة محدودة. ومسألة تشكيل قوة خليجية مشتركة لم يتحقق بالمعنى الدقيق منذ تشكيل المجلس الخليجي، بل شهدت مداً وجزراً في مواقف الأعضاء وانتهى الأمر بتشكيل قوة درع الجزيرة وهي قوة دفاعية محدودة لأغراض مظهرية أكثر من كونها قوة مسلحة مشتركة مؤثرة. ثم ان المجلس ذاته لم يخف عدم قناعته بجدوى القوة العربية أو بإقامة علاقات قوية عسكرية مع بقية الأقطار العربية، وقد أكدت سرعة اللجوء إلى القوى الأجنبية الهواجس التي صاحبت انشاء هذا المجلس وتركزت في ان أعضاءه سينكفئون على أوضاعهم الداخلية وينعزلون عن منطقتهم العربية، ومن ثم فانهم سيتجهون إلى الخارج عند ظهور أي قضايا مصلحية كبرى أو خطر.

وقد يتساءل بعضهم، لماذا جاءت أقطار الخليج إلى القمة العربية في القاهرة رغم إيمانها الداخلي بعدم جدوى الساحة العربية؟ وللاجابة على ذلك فانه يصعب القول بأنها كانت تنوي حل المشكلة في الاطار العربي، وانما الأرجح أنها جاءت لتؤكد هواجسها السابقة ولتقول: هذا هو الواقع العربي الذي طالما تغنى به الكثيرون وقد أصابنا منه أكبر الخطر ولا تلومونا في اللجوء إلى القوى الأجنبية. هذا من حيث الجوهر، اما من حيث الشكل فقد أرادت بمجيئها إلى قمة القاهرة الحصول على غطاء شكلي عربي لدخول القوى الأجنبية ليدرأ عن نظمها السياسية امكانية النقد الشعبي. أي ان أقطار مجلس التعاون الخليجي كانت ستلجأ إلى القوى الأجنبية حتى ولو لم تكن قمة القاهرة قد عقدت.

وقد يتساءل بعضهم أيضاً، استطراداً للسؤال السابق، لماذا عقدت قمة القاهرة إذن؟ والأرجح هنا أيضاً انها عقدت لتجنب النتائج السلبية للبديل الآخر - أي توجه دول الخليج للاستعانة بالقوى الأجنبية وقطع جسور الحوار مع الاطار العربي، فربما كانت النتائج ستصبح أكثر سوءاً مما أدت إليه لو لم تعقد هذه القمة. فالقضية كانت تمس وضع الأقطار العربية وأمنها بوجه عام في الحاضر والمستقبل وليس قطراً أو مجموعة بعينها من الأقطار. وشتان ما بين وقوع قطيعة كاملة ومطلقة داخل الجسد العربي وبين تعرض الوضع العربي لأزمة حتى ولو كانت حادة مثل أزمة الخليج. ولعل هذا التصور كان وراء موقف أقطار مثل مصر وسورية اللتين رفضتا السلوك العراقي على أساس انه غزو لا يجوز القبول به وخاصة بين الاشقاء وسعتا في الوقت نفسه إلى مساعدة العراق على الخروج من الموقف بما يحمي ماء الوجه ويبقي على اللحمة العربية.

أما مجموعة اليمن والأردن وفلسطين وليبيا، فقد كانت على النقيض من الفريق الخليجي فهذه المجموعة اعتبرت الأزمة قضية عربية أساساً، ورأت ان هناك خللاً في توزيع الثروة وما حدث يأتي في اطار تصحيح هذا الخلل، ولا شأن للدول الغربية بهذا الخلاف. كما رأت في التدخل الأجنبي تجسيداً لحالة المواجهة بين القوى العربية الساعية إلى تصحيح الأوضاع، وكافة مظاهر الخلل في التفاعلات العربية وبين تلك القوى الأجنبية.

وبالنسبة لأقطار المغرب العربي الخمسة، فقد حاولت جاهدة الحفاظ على موقف وسط باستثناء المغرب. وهي مع رفضها المبدئي للتدخل العراقي في الكويت، الا انها كانت ضد التدخل الأجنبي وتدعو إلى حل عربي. ولكن أياً من المجموعات الجغرافية لم يسلم من الانقسام أو تباين المواقف، باستثناء مجموعة أقطار مجلس التعاون الخليجي. الأردن خرج على مجموعة المشرق العربي، السودان على مجموعة وادي النيل، والمغرب على مجموعة المغرب العربي، وقد نوحظ أيضاً ان اليمن وهي وان كانت ليست عضواً في المجلس الخليجي الا انها لصيقة جغرافيا به، اتخذت موقف التأييد للعراق.

هـ الخلاف حول التدخل الأجنبي:

فبينما كان الجدل محتدماً حول مشروعية المجتمع الدولي بالتدخل



لحل أزمة عربية، كانت القوات الأجنبية تأخذ مواقعها في الخليج بناء على طلب بعض الأقطار مثل السعودية والامارات، وقد سبب هذا الموقف صدمة أخرى للنظام العربي، حيث أعاد إلى الأذهان ميراث الماضي البغيض المتعلق بمرحلة الاستعمار بكل ما يحمله من مآس. هذا بالاضافة إلى ما كان يحمله في طياته من احتمالات خطيرة ـ تحققت فيما بعد ـ بشن حرب أميركية أو أجنبية على العراق بقصد تدميره. وقد اصطدم ذلك بالهدف الذي كان يريده الرأي العام العربي بالعمل على انقاذ الكويت والعراق معاً من المأزق. ولا يخفى ان التدخل الأجنبي تسبب في تهيج الرأي العام العربي حتى من جانب قطاعات كبيرة من الذين تعاطفوا مع الكويت. وباعتراف قادة قوات التحالف أنفسهم فان التحالف الغربي كان يتحذر من ردة الفعل العربية ازاء أي عمل عسكري ضد العراق ولذلك ركزت قيادة التحالف على ان تتولى القوات العربية المشاركة في حرب الخليج مهمة دخول الكويت وليس القوات الأجنبية.

وقد وجدت السعودية صعوبة في اقناع القيادات الدينية فيها لتبرير الاستعانة بالقوات الأجنبية «الكفار» لحماية أرض الاسلام. وكانت حملة المعارضة أشد ضراوة خارج أقطار مثل السعودية ومصر، حين نشطت التيارات الإسلامية التي أدانت الاستعانة «بالكفار».

وباختصار ظهرت ثلاثة اتجاهات حول الوجود الأجنبي. الأول أدان الاستعانة بالقوات الأجنبية وتزعمته أقطار مثل فلسطين وليبيا والسودان واليمن والأردن وموريتانيا وتونس. والثاني قبل بالتواجد الأجنبي باعتباره أمراً لا غنى عنه من الناحية الواقعية لانهاء الأزمة مع اعطاء الأولوية إلى أقصى مدى ممكن للحل الدبلوماسي أو السياسي وتبنته سورية ومصر. والثالث رفض مبدئياً هذا التواجد مع اظهار التفهم لاضطرار الاقطار الخليجية والسعودية بوجه خاص لاستدعائه، وركز أصحابه على طرح أفكار تجعل دول الخليج تشعر بالأمن بألا تمتد التهديدات العراقية للسعودية مع رحيل القوات الأجنبية في الوقت نفسه. وتزعم هذا الاتجاه فلسطين والأردن واليمن.

نظرة قومية هادئة

وماذا بعد؟

اننا بعد ما يقارب ثلاثة أعوام من اندلاع أزمة الخليج لا نقف حيارى تجاه أحداثها، ولا يصعب علينا تقويم نتائجها، ومن السهل استكشاف المستقبل. وقد يبدو هذا الافتراض غريباً لدى بعضهم وخاصة في ظل استمرار الأزمة، ولكن بشيء من التروي والالتزام بالنظرة القومية الهادئة نستطيع فرز الأوراق والنظر إلى المستقبل بقدر من الثقة في امكانية التغلب على هذه النكبة.

وقبل ان ندلل على ذلك علينا ان نضع في الاعتبار ملاحظة أساسية وهي:

اننا الآن في وقت يستطيع فيه كل مفكر ان يتخلى عن القيود التي فرضها مناخ الأزمة على تفكيره، ويطرح تصوراته للمستقبل بعيداً عن سطوة مناخ الأزمة الملتهب. إذ إن الوقوف عند نقطة ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠ هو كارثة أخرى في حد ذاته، لأن معناه اننا نريد تكريس لغة الفرقة إلى الأبد. والذين قالوا بضرورة استمرار نكء الجراح لأن ذلك سيساهم في العلاج مخطئون. فقد مر ما يقارب ثلاثة أعوام والوضع العربي لم يتحسن كثيراً ان لم يكن لا يزال يعاني من الانقسام. وبالمقابل فان ترديد منطق ما قبل ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠ ليس مفيداً. فالإنخداع بالتضامن الظاهري الرسمي يجب ان يتوقف دون ان نفقد الإيمان بوحدة العمل العربي.

ومن ثم فانه من الأفضل التحرك في اتجاه ثالث يقوم على ثلاثة أسس هي:

١) المصارحة وفتح باب الحوار الجماعي. فلماذا لا تجد الدعوة التي طالب بها الأستاذ لطفي الخولي مثلاً بعقد مؤتمر قومي للنقد الذاتي ومؤتمرات وطنية للهدف نفسه طريقها إلى النور؟ وأحسب ان المثقفين العرب لا يزالون يملكون القدرة على تجميع صفوفهم في هذا الاتجاه.

٢) الوعي بالتحديات المعاصرة، وأبرزها انفراد الولايات المتحدة بقيادة العالم، وقيام أوروبا الموحدة اقتصادياً، وثورة الأقليات.

٣) تحقيق تضامن الحد الأدنى، ولنبدأ على الأقل بوقف سيل الاتهامات المتبادلة بين المثقفين والحملات الاعلامية الرسمية المضادة.

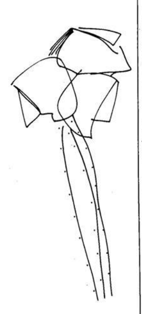
فلننظر إذن إلى نتائج الأزمة ونقومها، لعل ذلك يفيدنا في إعادة بناء الفكر القومي العربي ونطرح ثلاثة تساؤلات رئيسية نشأت أصلاً من داخل الأزمة وهي:

- هل تحقق الأمن في الخليج؟
- هل تغير النظام العربي إلى الأفضل؟
- هل أصبحت تسوية القضية الفلسطينية ممكنة؟

عدم شرعية الحل الدولي

فيما يتعلق بالسؤال الأول نقول: انه من الصحيح ان القوات العراقية خرجت من الكويت وعادت أسرة الصباح إلى الحكم مرة أخرى. ولكن لا بد ان نتذكر ان أمن الكويت مرهون ببقاء القوات الأميركية الموجودة الآن في أراضيه ومياه الخليج. وسواء كان بقاء هذه القوات برغبة من الحكم في الكويت أم بسبب استمرار التوتر مع العراق، فانه حقيقة قائمة تفرض معاني محددة لا نستطيع الفكاك منها. فهي تعني ان أمن الخليج تضطلع به القوات الأميركية وليس العربية أو حتى الخليجية. وعندما يقول بعضهم في الأقطار الخليجية ان الأمن مسؤولية هذه الاقطار فان هذه الكلمة يجب ان تأخذ معناها الحقيقي. فالمسؤولية تعني اظهار القدرة على تحقيق متطلباتها وليس اعطاء التصريحات لآخرين للقيام بها، وعندما لا تتوافر هذه القدرة فانه على أقل تقدير يجب ان تأتي من المنطقة العربية ذاتها وليس من خارجها. وفي جميع الأحوال فان مفهوم الأمن لا يعكس ابعاداً عسكرية فقط، بل يعكس مضموناً سياسياً استراتيجياً وهنا تفرض المعالجة العربية نفسها قبل أي شيء آخر.

ثم علينا ان ننظر إلى القضية من جانب آخر، فقد اتضح ان الحل الدولي الذي دفعت به ونفذته الولايات المتحدة عسكرياً هو حل لا يحظى بالشرعية العربية الكاملة. ومن ثم فان الأزمة لا تزال قائمة في جوهرها، فالجوهر هو الخلل في العلاقات العربية ـ العربية، وفي العلاقات بين الشرق العربي والغرب، والعلاقات العربية الأميركية، ودون تصحيح الخلل في هذه العلاقات سيظل التوتر قائماً. ولن يتمكن حل دولي ـ مهما كانت قوته ـ من تصحيح أوضاع هي من صميم مسؤولية الاقطار العربية مجتمعة، واتضح أيضاً ان الحل الدولي همّش الدور العربي تماماً. ومن ثم فالذين عارضوا الحل الدولي ليسوا على استعداد بالطبع لاكمال هذا الجهد الذي بدأه



الغرب نحو الحل. والذين أيدوا هذا الحل استراحوا بان افرغوا ايديهم من الأزمة ولا يريدون التورط أكثر من اللازم خاصة بعدما تبين ان القضية ليست اخراج العراق من الكويت واسقاط نظام صدام حسين، بل تدمير العراق والقوة العربية عموماً، وهكذا فان الموقف العربي الآن لا شك مغاير لما كان عليه تجاه الدور الأجنبي في شهور الأزمة الساخنة.

اعلان دمشق وتسوية النزاع

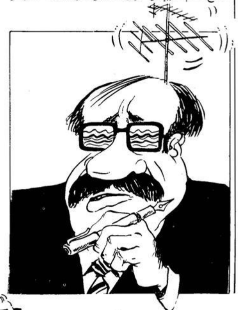
وللاجابة على السؤال الثاني نقول: ان الذين أيدوا الكويت واتخذوا بعض الخطوات لاصلاح النظام العربي لم تتحقق أهدافهم بعد في هذا الاصلاح. كان بعضهم يرى ان أحداث الكويت كما بدأها العراق ستؤدي في حالة نجاح العراق في المواجهة إلى بناء نظام عربي تتوفر فيه العدالة والقوة. وهذا لم يتحقق لأن العراق خرج خاسراً من المعركة. وقال هؤلاء أيضاً ان البديل في حالة الخسارة سيكون نظاماً شرق أوسطياً، وهذا احتمال في طور التكوين ويتوقف على مصير التسوية السلمية في المنطقة، وبدوره لم يتحقق بعد على مستوى الواقع.

دون ذلك، ظهر طرح آخر أكثر تنظيماً ورد في «اعلان دول دمشق» الذي ادخل بعض المبادىء أضافها إلى اسلوب عمل الجامعة العربية ومنها احترام عدم التدخل في الشؤون الداخلية، وتقوية الجوانب الأمنية في العلاقات العربية، وايجاد آلية لتسوية النزاعات. ولم يتحقق شيء ملموس مما ورد في اعلان دمشق على الأقل حتى ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٢، ومع تعثر تطبيق بنود الاعلان تردد عن أصحابه ان التنفيذ يحتاج إلى روية ووقت طويل لتجنب نكسات التجارب السابقة. ويجب أن لا نغفل أن بعض من كانوا يريدون اصلاح النظام العربي من الفريق المعارض للعراق، ربما هدفوا من وراء الاصلاح معاقبة العراق وعزله عربياً، وهو ما لم يحدث. وعدم حدوث عزلة عربية للعراق يمكن ان يكون عاملاً يدفع بالأمل في امكانية حفاظ العرب على حد أدنى لعمل ينهض بالاصلاح مستقبلاً. فالعراق لا يزال عضواً في الجامعة العربية وشارك في كافة اجتماعاتها منذ الأزمة وحتى الآن. ومن تابع اجتماعات الجامعة على مدى العامين الماضيين يلحظ الرغبة داخلها في عدم تأجيج المواجهة بين العراق والكويت أو نقل هذه المواجهة إلى داخل البيت العربي ككل. وحتى لو ظل هذا البناء مهتزاً فان ذلك أفضل من تفجيره بالطبع!

الاتهامات لن تفيد

وتبقى الاجابة على السؤال الثالث ونقول: ان الشواهد تؤكد ان التسوية السلمية لأزمة الشرق الأوسط قادمة بغض النظر عما ستؤول إليه من مظاهر محددة. والطرف الفلسطيني الذي قبل بمسار التسوية الراهن - علماً بانه كان من مؤيدي العراق خلال الأزمة - يرى ان المتغيرات العالمية هي التي دفعت الولايات المتحدة إلى تغيير موقفها تجاه القضية الفلسطينية وجعلها تضغط على اسرائيل لاحراز تسوية حتى ولو كانت محدودة. ويوضح ان الانتفاضة الفلسطينية واحتياج اسرائيل لضمانات القروض هما اللذان أديا إلى اسقاط حكومة شامير وفوز حكومة رابين التي تتفاوض الآن على التسوية. وأزمة الخليج لها دور في تنشيط جهود حل أزمة الشرق الأوسط. ولكنه دور محدود وغير مباشر ويجب ان ينظر إليه بتحفظ، وليس كما قد يتصور بعضهم ان الأزمة نفسها هي التي أدت أو ستؤدي إلى احلال السلام في المنطقة. فمن ناحية تواكبت أزمة الخليج مع ظهور النظام الدولي الجديد وبعضهم يرى انها ساهمت في دعمه. ولكن بوادر هذا النظام سبقت زمنياً أزمة الخليج. ثم ان للعرب تحفظات على هذا النظام وهنا تكون أزمة الخليج قد أدت إلى تطور سلبي في اتجاه العرب لأنها ساهمت في ظهور نظام لا يعمل لصالح العرب. ومن ناحية أخرى إذا كانت الولايات المتحدة قد بادرت إلى تنشيط الجهود من أجل التسوية السلمية ادراكاً منها للنتائج الخطيرة التي كشفت عنها أزمة الخليج، فان الادراك الأميركي لهذه النتائج يختلف عن الادراك العربي لها. ومن هنا فان التسوية الراهنة تمضي على قاعدة ادراك مختلف للأوضاع الاقليمية في المنطقة، كما يجب ان نلاحظ ان اسرائيل سعت خلال أزمة الخليج إلى ضرب الانتفاضة الفلسطينية أكثر من أي وقت مضى. وتعرضت الانتفاضة لمحنة بسبب أزمة الخليج نظراً لانقطاع المساعدات الخليجية للمنظمة، وعلى ذلك علينا ان ننظر إلى العلاقة بين أزمة الخليج ومسار التسوية السلمية بقدر كبير من التحفظ.

ان العقل العربي مطالب بمراجعة نفسه، واجترار الاتهامات المتبادلة لن يفيد. فالوجود القومي العربي كله في خطر داهم، وقديماً راجع العقل العربي نفسه في اعقاب هزيمة ١٩٦٧ وخرج بدروس ايجابية كبرى مكنته من تحقيق انتصار تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣. وقبل ذلك بكثير راجع نفسه أكثر من مرة عبر سيرته منذ النهضة الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر. والأجدر به اليوم ان ينهض من انقسامه ويضمد جراحه فالقرن الحادي والعشرون لم يتبق عليه سوى بضع سنوات قليلة وتحدياته لن يصمد أمامها إلا العقل المعافى والرشيد. □



لن تخرج السماء عارية

احمد راشد ثاني
الامارات

■ أعرف أن المتصوفة
لا علاقة لهم
بامرأة تجيد لعبة الجسد
لكن الطرقات التي عليها
تتساقط خطواتي
لا تقودني
إلى حضيض فاتن
يكفيني.

*

مغرمة الدواليب بالمنشطات
والعناكب
بالفراغ المفيد.
أما الجبال
فاتركوها جانباً
انها لا تنام.....

*

لا دموع لي
وعلى الكؤوس أن تتخيل الآن
كم أنا مستحيل
كم جسدي شاسع
كأنه غياب.

لكنْ الأوتاد هنا بالذات
حريق طائش
والذنوب
حيلة فقيرة.

*

عليّ أن أفتت الهواء
أن أحيله
إلى ضفائر من الشبق
أن أعلم الخيول
سباحة عميقة
في الرّطب الدفين.

كأن بعد اليوم لن يعود
ها هنا فضاء
لن تخرج السماء عارية.

*

سأقود المغناطيس بمعرفتي
لتأنيث البياض
لقلب الحانات كقبعة
على صحراء الروح.

أكثر من أي وقت مضى
يهيجني الغبار.

كل شيء حولي
منتصب بي.

وتشيّدني الخيانة.

ثم لا يمر.
الفاتح الغليظ لا يمر
الذائب اللهيب لايمر

وسيبقى البحر مانعاً أكيداً
ستبقى الظلال
حيزاً لكي نعود
لكي نبتسم مرة أخرى
للرّب
لكي نبتهج تحت سُرة الأشجار.

*

باحثين عن تهارات أجسادنا
في أحواض الغرق
كأننا لم نجرب موت المسامير
ولا انكسار المطر
في الأرحام المقدسة.

*

عبثاً نحاول صهيل اللذة
غسل أرواحنا بالمياه الجوفية
للأسرة.

إننا نبات من النوع
الذي لا يراق
وصدأ من النوع
الذي لا يدفن. □



عالياً في طفولة منخفضة

عبد الرحمن الحسيني
سورية

■ الأيـادي كما في الحلم، تـرتعش في البيـاض المرفرف، عالياً كما شجرة التوت الوحيدة بجانب البئر والعصـافير. هنا العش من العام العتيق. الصغار طاروا بجناحين صغيرين أولاً ثم... انطلاق البرعم عند الشباك، ثم اختراق الخيوط... أبيض.. أبيض عنيفاً كالأعـلام لكن للموتى الحمرل هذا المتصاعد كـالقهوة... المتصاعد وبـدون رنين، سوى عظام مفتوحة كالأكياس عند هواء السور العالي، عالياً... هل تمتد الأمكنة أكثر؟

هل نحفر أكثر في ذاكرة ممحوة على الطرقات، في جدائل الربيع وكنوز الصيف؟

هل أكثر من هذا، وواقفاً بكـل حيويـة الزجـاج، مـذنباً قليـلاً، ونادمـاً لأجـل الـطاولات، ممتـداً عـلى الأسف.

فلتترك الأدراج كلماتها.

لتترك المرايا مقادير الأبواب والغـرف. ولنزرع هنـا رئتنا الباقية، لأعوام جديدة... جديدة، بدون رخام ولا تـواريخ للعصـافير والماء بـدون أرقـام، للخبـز النحيل على الشفتين، بدون تواريخ، نمشي أكثر.

لتلتف العناقيد والـبرسيم على هـذا المنحنى/ عـلى هـذا الـتراب الـواسـع وليحضن الفجـر ديكـه، قبـل الأجـراس المخيفة للرعيـان ولنـار المـوتى في الكلس، بـالمربعـات المقدسـة، بالبـوابات الحـديديـة الرخـوة، وكذلك بمواقد الغاز على حجارة القبر.

هل تحس بابنائك يا جدنا... أيها الديك المقدس المدفون في الخرق البيضاء، بالعكاكيز؟ هل تنزعج من كرتنا التي انهالت على جدارك القصير الأبيض، ونحن صغـارك في الثلج ملتفتين إلى جـدائل الآبـاء الطويلة حتى الأرض. ملتفتين إلى الذئـاب الرصينـة التي تنام في العواء... تنام في العواء؟

ونحن نائمون أيضـاً بالقـرب من الكتب، نحرس اليقـظة أن تـدخـل علينـا. نحـرس صـورنـا المبعثرة ودفاترنا بالرسوم المتفككة وكذلك دفتر الاشغـال، ما دمنا خائفين من الذئب بنظارته، خائفين من الذئب، وجدنا يشبه الذئب. يكفي أن نـدخل هـذه الحيطان القصيرة، في العشب. يكفي أن نحجّر ما نكتبه هنا، على جدار البئر المتهدمة.

يكفي أن يكون هناك ذئب وحيد حتى ننام فيدخل إلى نـومنا من الكـوة... من كوة المـدخنة. ولكن.. ألا تحـرسنا الـديكـة وهي القـويـة، وهي التي تحمـل أرواح الموتى، الموتى الأقوياء. ألن تدافع عنا الديكة، بمنـاقيرهـا المعقـوفـة وأجنحتهـا؟ ونحن في الليـل قـد شاهدناها مثل الليل تمـاماً، تقف عـلى حبال الغسيـل وتصلي... تصلي، قبل الفجر وأحيـاناً تسقط، ولكن تـطير أيضاً كـالنسور تمـاماً.. تمـاماً وأقـوى، هنالـك الحرمل اليابس وفيه حرمل آخر مستيقظ، وفيه ازهـار الـربيـع التي تمـلأ الأذان، بـالتـلاميـذ في منتصف الـظهـيرة، تمـلأ الأرض بـالبقـر وبمستنقعـات المرايـا الكالحة...

لن نخـاف بعد ذلـك في الصباح، سنغتسـل جيداً ونبـول على أرجـل الحصان الهـادىء، وكأنـه بذبـابـه الأزرق وجروحه نائم. حتى حينما تتطاحن القطط على ظهـره. ومن ثم سنـركب الشيـطان ونمسـك بقـرنيـه ونلعب في المستنقـع. وسنـطعم الـديكـة، ونـدحـرج الشتاء قليلاً على أرواحنا.. عـلى أرواحنا وعـلى النبتة المسكينـة ذات الـروائـح المختلة... عـلى الحنفيـة الجديدة في البناء العالي والـرطب في البعيد، وسنلوث المـدرسة بـالشتائم... سنـرمي الدفـاتـر كـالكـرات والاسفنـج في الأدراج، ونختبىء بـالقـرب من الحمار البنفسجي المقتول في الليل مقـتربين أكـثر من شجون الكـرم بـلا أمـطار ولا حـراس، من الحصرم. ومن أقـدام الفتيات العـارية في الصيف، مـا دمت صغيراً حتى الآن، سأنزع هذا التل، وسآخذ هذه الفتاة التي لها عينان صغيرتان كعيني جـدتي إلى بيتنا ونلعب معـاً في الحـظيرة.. نلعب بـكتـب أبي وكـذلـك بعـلف الحيـوانـات البعيـدة، وأمي لن تغضب ولن تمسـك بـأذني. سنغسل أقـدامنا بـالثلج، ثم نـركب في آنيـة كبيرة، ونتزل حتى ركبنا في الماء..

الديكة ثانية على قميصي..

ديكـة أصـواتنـا النحيلة في الصقيـع المفـاجىء والعصافير المجمـدة تحت الغربـال في البـاحـة الصغيرة الضيقة، حيث في السقوف حفرنا اخـاديد، ووضعنـا فيها القطن لتدخل الطيور الغريبة ثم نقفل السـاعـات باكتراث عجيب ونحسم الآباء والأغنية بدفاتر الاملاء الكبيرة، ونسافر على عربة الزواج إلى المدينة.

المـدينـة قبـل البيـوت، قبـل أن تتحـدد الأبـواب بالمفاتيح، وبوحـوش الشوارع وأرديـة الأقلام اللينـة، كما تكون الوجوه النـاحلة بجانب البـوابات، بجـانب البـوابات والسـور عالٍ... عـالٍ في جوار الأسلاك والأبـواب، بالمفـاتيح التي تكتم الهـواء، تكتم المنحنى والتنور والمعشب وتظلم النوافذ...

الذئاب... الذئاب في جميع الطرق والثلوج كثيفة ونحن لم نعد نلعب.

الذئاب... الذئاب والـديكة مقصـوصة الاعنـاق والديكة في الدم، والموتى. □

بهذا فقط تم اعلامكم

سالم حميش

■ ما الذي يجعل الانسان يتحاشى لقاء الناس، ويحث السير أو يهرول في الطرقات، كأنه يهرب من زلزال أو وباء، أو من فيالق القنص والموت؟

ما الذي يجعله لا يسترد أنفاسه إلا إذا اختلى بنفسه داخل مربعات فارغة أو أمكنة هادئة موصدة؟

منذ مدة ليست باليسيرة وأنا ذلك الانسان.

الكثير الهرب! هكذا لقبت نفسي.

أهرب من أطفال التسكع والعوز، بعد إعطائهم بعض ما عندي، وأتخيل فيهم أحياناً طفولتي تتبعني، فألتفت إليها مستنكراً، وأصفعها صفعات حتى تعود إلى غابر عهدها وتخطئني.

أهرب من مراهقتي المهدورة بين مهاوي الغفلة والامناء، فأتوق إلى هرقها (مراهقتي) خارج وعيي ويقظتي.

أهرب من الواقفين والعابرين، ومن المتكلمين والصامتين، لأني أريد إعفاءهم من تعب التعرف علي، لأني أريد إبطال فتائل الكلام المتوالد المتضخم، الذي قد يؤدي بي إلى ما لا أحمد عقباه: أن أتخبط في أناي طولاً وعرضاً وعمقاً، وأعرضه على عيون السهو أو العمى ممفصلاً، مفصلاً، مشحوناً بالمعاناة والتداعيات والذكريات، وهلم جراً.

أمثالي لا يعدون ولا يحصون. لذا فمن السخف استيقافكم بقولي: لنتحدث عن أناي، فهذا هو كل ما يهمني. قول ـ وحق ما تعبدون ـ لا أعبث منه ولا أتفه!

وفعلاً، ما الفائدة من إخباركم أني أوجد اليوم على عتبة الكهولة أطرق بوابتها بعزوبتي الصامدة وزادي الزهيد؟

ما الفائدة من إعلامكم بترددي بين القلق بين صنائع تكاد تكون سبعاً، أو باحتواء جيبي على بعض شهادات «القرابة»؟

ما الفائدة من أن أعترف لكم أني أفعل ما في طاقتي حتى لا يكون كل يوم من أيامي عبوساً قمطريراً، أو أني لكي أبقى واقفاً في مواجهة الحياة، لا بد لي كل يومين من سكرة أو سكرتين؟

وبناء عليه، وعلى عناصر أخرى لا جدوى من سردها كاملة، لم تعد لي، منذ فترة ليست باليسيرة، رغبة أكيدة في تركيب الجمل حول ماهيتي، ولا في التذكر أو في من يذكرني... ارتياد محلات الخلاء والنسيان صار أحب إلي من الغوص في ما كنت وما كان لي أو مني، لذلك قد يحدث لي أن أسافر إلى وجهة لا أعلمها، طمعاً في طي المسافات وتعمير وعيي بالتضاريس والمناظر، وقد يحدث لي أن اعتصم بغرفتي أياماً أو بالمراحيض مدداً باحثاً عن دلالة ما أو معنى. وحين أقنط من نفسي المتوحدة المتخندقة قد يحدث أن أمارس نفس البحث في حضن بنت ليلية من بائعات الهوى، داخل خمارة لا يخالطها إلا ماجن أو يائس... □

في مطعم الاونروا

عبد القادر أبو رحمة
فلسطين

■ للأزرق[1] ذي الغصنين يرنو بصري، بصر التلاميذ
يرفعون النشيد الى بلاد ضائعة...
نهتف قبل سنتمترات قليلة من حجرة الدرس
يعلو النشيد وعصا المدرس تعلو
أخبىء قلبي بين دفاتري
أخبىء كتبي وألعابي
ألهو قليلاً بالهواء ريثما يفتح المدير يومنا بعصاه
والاعدادية نائمة في عصا المدرس
(الاعدادية التي تتباهى بها الأونروا عبر التقاط صور فوتوغرافية
للتلاميذ وهم يشربون الحليب مع حبة من زيت السمك).
كالنمل ندخل الحجرات ويظلم قلبي
يشفق الشباك الواطىء الذي أتكىء عليه عليّ
أبوح له بأسراري
وأهمس عن الطالبة التي تجلس في ذات المقعد في الفوج الثاني
قبل الجلوس أتنفس الخشب وأنابيب الحديد
وأعانق فضاء المقعد
وبعد الجلوس أستجمع حزن أمي وقهقهات أبي..
وعلى المقعد الخشبي وفي الزقاق
وفي مركز توزيع الاعاشة
وفي مطعم الأونروا أشم رائحة أنوثة
كنت عاجزاً عن ترجمتها في درس اللغة الانكليزية
هكذا..
هكذا يبدأ يومي بنشيد وعصا ورائحة مساء غامضة□

(١) ـ علم الأونروا

ما لم يقله الحلاج

زمال أبو بكر
الجزائر

■ ها البحر تراتيل صلاة لسمائي، وها النجوم آلهة تعبدني.

أموت وأهيّج مني ناراً تفاجىء صمتكم الداخل في موتي أو موتكم الداخل في صمتي..

أي قلب هو قلبي، وأي يد هي يدي؟..

من الآتي مع النفير وحوله تتساقط الملائكة؟.. يا أنت امتشقني.. هججني جنوناً ونظمني فوضى تعبث في الوجوه المنتظمة. فلتأت إليّ «زلزلني كالمدى» فتّق شراييني أعدّني سنبلة لملكات الشمس، قنبلة تستنفر الوجوه المستنفرة.

هل أنا لست لا أحد إنْ مرّ أمامي أحد؟

قيل عني: مارد يعشق الجنيات. من فاجعة الفقراء يختمر تعبي. أأنتم مواجع للعدم أم هكذا أنتم عدم؟.. إلى الفناء الكهنوتي اغتصب جسدي، أفك نبضي من حماقات الموتى، وأهمُّ أغبش الذين قيدوا اللّه في زخرفات المساجد، ويدلوني وروّثوا نسبي أنا... وها أنا كهان أجوّب الفيافي على دابتي، ترافقني أسرار الذين انكسروا وانفجروا حيث نطقوا يا أنت اتسمعني؟.. اشتر لي جرحاً علني أضيء، وانثر على خرابي وطني أو بعضاً من وطني، فأنا في ذروة موتي اشتهي أنْ لا أموت.

أيها الذي لا يسمعني يا خارجاً من جفون النمل، يا منشعراً في صوته آن لك أن تدك الممرات لتعبر الهاوية..

آن لك أن تباغت خلايا الحجر
وتدفن المطر.



دعوة أم تأريخ؟

عن مبالغات وشطط عارف تامر

نقولا زيادة

■ هذا كتاب يكاد يصفق لك «بيديه» داعياً اياك الى قراءته. فالمؤلف كاتب مؤرخ مرموق؛ والموضوع شائق رائق شائك؛ والكتاب بذل الكثير في طبعه واخراجه؛ وهو مفصل اذ انه يقع في اربعة مجلدات (مجموع صفحاتها ١٠٠٨ من الصفحات). فلماذا لا تضع غيره من الكتب جانباً وتفضله على غيره قارئاً، راغباً في العلم، آملاً في النفع، طامعاً في الايضاح.

والمؤلف عارف تامر يعرف موضوعه من الداخل. فهو من امراء الاسماعيلية. ان الرجل لا يشير الى ذلك في اي من كتبه، لكنه يهدي كتابه (المجلد الأول ص ٩) الى أبيه الأمير تامر العلي، وابن الأمير أمير، وهو الى هذا يعرف التفاصيل اللازمة لوضع مثل هذا الكتاب على نحو قل نظيره. واذن فهو يكتب بكل ما يمكن لمن كان في منزلته ومكانته من النسب والعلم والمعرفة.

على ان ولاء الدكتور الأمير عارف تامر للاسماعيلية تاريخاً وعقيدة ووجوداً، وهو امر طبيعي، حال دونه وتحسس الخطأ - فليس هناك شخص يخطىء وليس هنا رأي خاطىء، وليس ثمة موقف فيه غلط.

ومن ثم فليس في الكتاب ردّ لتهمة على طريقة علمية منطقية او دحض لرأي مخالف. فهو لا يخوض في امر النص او الوصية (ج١/ص ٤١). والعبارة هي: «الفريق المعارض لا يرى في الحديث نصاً ولا وصية، بل اشادة بمناقب الامام وهي لا ينكرها منكر ولا يجحدها جاحد، ونحن لا نود هنا الخوض في هذه المسألة التي لطالما عانى المسلمون ما جرته عليهم من فرقة وبلاء...». ويغلب على المؤلف ان يقول عن كتاب مؤلفه مخالف ان المؤلف اما جاهل او متعصب او مغرض!

ومن هنا فاننا ونحن نقرأ الكتاب رأينا امامنا كتاباً هو الخطاب التاريخي الشائع في تدوين التاريخ العربي الاسلامي. كنا نأمل ان نخرج من الكتاب بصورة للاسماعيلية، تاريخاً وعقيدة ودولة في الغرب والشرق، وقيامها وأعمالها وتطورها موضحة توضيحاً منطقياً، مناقشةً فصولُه مناقشةً منهجية، مشدودةً اجزاؤه شدًّا علمياً. فوجدنا انفسنا نقرأ كتاباً فيه الكثير من الكلام الذي هو صحيح في نظر مؤلفه وواضعه، لكنه لا يبدو واضحاً مقنعاً في نظر قارئه. لا لأن القارىء جاهل او متعصب او مغرض، ولكن لأن المؤلف لم يرض روح الطُلَعَة من القراء الجدّيين. ونرجو ان لا نُرْمى بأية صفة قد تبدو للمؤلف أو من يحاز به. فنحن طلاب علم، ونريد العلم والمعرفة واضحين بينين منطقياً ومنهجاً.

حماسة مفرطة

المجد الأول من كتاب تاريخ الاسماعيلية سماه الأمير عارف تامر «الدعوة والعقيدة». وأود أنا ان أتوقف عند أول بحث جدي في الكتاب وهو يتناول الاسماعيلية في مصادرها (العربية والاسماعيلية والأجنبية) (صفحات ٢٣ - ٣٠). فما الذي نقع عليه هنا؟ اشارة الى حجب الستر والتقية التي حالت دون الوقوف على نصوص الاسماعيلية، لذلك اخذ الكتّاب المتعصبون المغرضون يكيلون التهم للاسماعيلية. ويشير الى الطبري ويقول عن الذي ذيّل له: «جاء ما كتبه ضحلاً غير ذي نفع» (ص ٢٣). والمسعودي «كان أسير خياله واستنتاجاته» (ص ٢٣). ثم يعدد بعضاً من المؤلفين فيعرف بعضهم ويثني على اثنين «فافاضا وافادا» (ص ٢٣). لكن اليس من حقنا، ونحن طلاب علم ومعرفة، ان نعرف معنى ان يكون المسعودي اسير خياله واستنتاجاته؟ وينتقل الى المقريزي فيثني عليه (ص ٢٣ - ٢٤). ويذكر عدداً من المؤرخين ويقول: «... تعرض اصحابها الى

(*) تاريخ الاسماعيلية. عارف تامر. صادر عن رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩١.

موضوع الاسماعيلية واجمعوا على اعتبارها من أعظم الحركات الفكرية التي انبثقت في العالم الإسلامي» (ص ٢٤). مـا معنى هذا القـول؟ ألا يفهم منه انـه مـا دام هؤلاء قبلوا بهـا فهم يفضلون عـلى اولئك الـذين أبـدوا بعض التحفظ، حتى لا نقـول الشـكّ؟ اليس من حق القارىء ان يوضح هذا الخطاب (وهو جزء من الخطاب التـاريخي الغالب على تأليف الكتاب؟).

وثمـة خـطأ فنّي بسيط وهـو ان المؤلفين الـواردة اسـماؤهم في الصفحتين ٢٤ و ٢٥ لم تذكـر اسماؤهم عـلى اساس معين، وكـان الأولى بأن يكون الأساس زمنياً!

وننتقل مع المؤلف الى بعض المصادر (كما يسميها) العربية الحديثة فيقول عن طه حسين واحمد زكي باشا ومحمد كرد علي: «... ولكن ابحاثهم جاءت ضعيفة قوامها الاستنتاج، وهم معـذورون فالمصـادر الاسماعيلية لم تكن في متنـاول البـاحثين في تلك الآونة» (ص ٢٥). ولكنه يطري حسن ابراهيم حسن ومحمد كـامل حسـين. وأنـا مـع المؤلف بـالنسبة لمحمد كـامـل حسـين لكنني لا أرى في كتـاب حسن ابراهيم حسن «أقوم الكتب عن تاريخ الاسماعيلية» لعله كـان أصحّ بالنسبة للدولة الفاطمية (ص ٢٥).

والمصـادر الاسماعيليـة ضاع الكثـير الكثير منهـا في نكبات سلميـة وصلاح الدين الأيوبي ومكتبة آل عمار ومكتبة ألموت. وهذا صحيح لكن هـل يصح ان يقـال ان مكتبة الفـاطميين كـانت تضم مـلايـين المجلدات؟ (ص ٢٧). ويشير في الصفحة ٢٧ الى كتـاب «فصول واخبار» على انـه كتاب قيم جداً. ثم يقـول انـه يملك منـه نسخـة مخطوطة فريدة ونادرة! الا ترى معي ايها القارىء كيف ينـزلق المؤلف معمماً (حتى عندما يكون التعميم خاطئاً). هـل يمكن ان يكـون شيء ما فريداً ونادراً في وقت واحد! تلك هي الحماسة.

ويعدد المؤلف كتباً للمستشرقين (ص ٣٠) ويختم كلامـه بالقـول: «واما ما صدر في الآونة الأخيرة عن الاسماعيلية باللغات الأجنبية فهو كثير لكنه جـاء تتمة أو نقـلاً عن المصادر التي سبقتـه وقد يكـون من المبكر جداً الآن اثبات اسماء أصحـابها مـع اسماء من ذكـرنا قبـل ان ندرسها ونصنفها بالقدر الكافي». ومتى يتم هذا؟

في آخر المجلد الأول ثلاث صفحات وبضعة اسطر (ص ٢٨٩ - ٢٩٢) تحـوي المصادر العـربية (وهـو هنا يستعمـل المصادر للنـوعـين المعروفين عند الباحثين بالمصادر والمراجع) والمصادر الأجنبية.

وضع لائحة المصادر العربية مرتبة على اسماء الكتب هجائياً وهو تـرتيب ارتضاه لنفسـه، فليكن له مـا اراد. لكنه يكتفي بـذكـر اسم الكتـاب واسم المؤلف (احياناً يشـار الى انـه تحقيق فـلان) ولكنْ لا مكان الطبع ولا سنته واردان. في الكتب الأجنبية يذكر المؤلف احياناً تاريخ الطبع ومكانه.

وبـالمناسبة فـانـه يفعـل الشيء نفسـه في الصفحـات الأخـيرة من المجلدات الثاني والثالث والـرابع. ومعنى هـذا، في رأينا المتـواضع، هو ان المؤلف لم يتم درس المصادر وتصنيفها بالقـدر الكافي. فـايراد لائحة (او لوائح) غير مستوفية الشروط يبعـدها كثيراً عن الدرس والتصنيف.

وتلي المقدمة التي عالجت المصادر مقدمة ثانية مقتضبة عن المجتمع الجاهلي (ص ٣٣ - ٣٦) ثم الصفحـات ٣٧ - ٧٠ التي تتحدث عن الدعوة والخلافة.

في هذا بضعة أمور نود ان نلفت النظر اليها:

١ - نفـور الموالي من حكم الأمـويين - والتشـديد عـلى هذا الأمـر (ص ٥١).

٢ - يشير المؤلف الى دور أهل الذمة. لكنه لا يدلنا عليه - ما هو؟ (ص ٥٣).

٣ - يشـير الى ان عصر الأمـويـين العلمي كـان عصر استعـداد وغـرس وحضانـة بينما كـان «عصر العباسـيين عصر جني واقتـطاف الثمار»(ص ٥٤).

٤ - صفحة ٥٦، سطر ٤، سيكونون بدل سيكونوا.

٥ - صفحـة ٥٦، سطر ٦ و٧، «الحميمـة» لم تكن عـلى خط القوافل من الشرق الى الغرب. كانت واحداً من المراكز التي تنتهي عندها طرق قوافل وادي السرحان (سرحان).

٦ - ص ٥٧، سطر ٣، واصبحت الأكثرية. تترحم على الدولة الأموية». من اين لنا هذا؟

٧ - ص ٥٨، فيها تعميات كثيرة.

شعر أم تأريخ؟

وفي الصفحـة ٧١ ننتقل الى صلب المـوضـوع: الاسـماعيليـة والامـامة. وهـذه لها مقـدمات (١) الامامة (ص ٧٣ - ٨١)؛ (٢) الفرق الشيعية (ص ٨٥ - ٩٤)؛ (٣) تـاريخ الأئمـة (ص ٩٧ - ١٢٠). ومـا تبقى من الكتاب يحوي تنـظيم الـدعـوة الاسـماعيليـة وتسلسل الأئمة (ص ١٢٣ - ٢٧٧).

أحسب أن الـذي لم ينتبه لـه المؤلف هو ان يضـع أمـام القـارىء لوحة واضحة للخلاف الذي حصل بين المسلمين حول منزلة الامام وشخصه. فعارف تـامر انتقـل من المقدمات البسيطة التي قـرّر فيها وجهة النظر الاسماعيلية الى قضية الاسماعيلية فكراً وتنظيماً.

أنـا لا أنكر عـلى المؤلف انـه كـان يـريـد ان يـروي حكـايـة الاسـماعيلية. لكن مـا دام ينكر المـواقف السنيـة من هـذه القضيـة، فاحسب ان هذا الانكار كان يجب ان يناقش. فعارف تـامر لم يضـع هذا الكتاب للاسماعيليين فقط. ان الكتاب وضـع ليوضـح تاريـخ الاسماعيلية. لذلك كان من الضروري ان تكون هناك مناقشة هادئـة حول قضية الامام، ثم ينتقل المؤلف الى مسألتي الفكر والتنظيم.

والفقرة الواردة في الصفحـة ١٢٣ التي تتحدث عن سحـر النظام الفكري الاسماعيلي وجاذبيته وما يتبع ذلك، تنم عن خيال شاعـر لا عن كلام مؤرخ عالم.

في الصفحـة ١٣٢ يتحدث المؤلف عن القضاء على ثـورة بـابـك الخرمي فيقول بالنسبة الى احمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيـل او تقي محمد (مولود في سلمية ١٧٩هـ وتوفي في مصياف عـام ٢٢٥هـ) انه «أدرك ثورة بابك الخرمي وشاهد نهايتها. ووجه دعاتـه فتمكنوا من ضم فلولها الى الاسماعيلية، ومن هنـا اختلط الأمـر عـلى بعض المؤرخين فذهبوا إلى القول بأن الخرمية هي الاسماعيلية، **وهو قـول مضحك وتافه**». ما هكذا تورد الإبل. مضحك وتافه يصلح لجريدة يـومية رخيصـة، لا لكتاب من هـذا النـوع. يكفي قـول المؤلف ان الأمر اختلط على المؤرخين!

في الصفحة ١٤٣ الفقرة الثانية (بدءاً من عبارة ان الفكرة العامة) يناقش المؤلف موقف الذين يناصرون القديم مكتفين بالشعر والنثر،

كتاب يكاد يصفق لك بيديه

ولا يهتمون بالفلسفة. هل هذا صحيح؟ ألا يعني مناصرو التراث العربي الاسلامي بكتب الفلسفة؟ قال هذا ليقنعنا ـ نحن قراءه ـ ان اخوان الصفاء، وهم فلاسفة الاسماعيلية لم يلقوا العناية ـ او لعلّ الناس لم يفهموهم. ولكن هل هذا صحيح؟ ألا يحق لدارس ان ينظر الى رسائل اخوان الصفاء من جهات وزوايا متنوعة؟ واذا لم يرها فلسفة الاسماعيلية فهو مخطىء مثلاً، لكنه لن يستحق اللوم والتقريع!

واود ان اسأل المؤلف سؤالاً مباشراً: لماذا هذا الاصرار على الاشتراكية في فلسفة تلك الجماعة؟ هل لأن الاشتراكية كانت «زي» الكثيرين لما وضع الدكتور عارف تامر كتابه؟ لماذا لا ننظر الى التنظيم ـ اسماعيلياً كان ام غير ذلك ـ من داخله لندرك فلسفته وطبيعته وآراءه وغاياته دون اللجوء الى أزياء مدنية او عسكرية مستعارة من خارج الفكرة أصلاً؟

كيف يكون مجتمع القرامطة ثلاث طبقات (ص ١٦٧) واربعاً في الصفحة ١٦٨؟

الا يتفق القراء معي في ان الوصف الذي أورده المؤلف في الصفحة ١٧١ عن سفك الدماء الغزيرة والقتل فيه شيء من المبالغة الشعرية الدموية؟

هل صحيح أن مكتبة الفاطميين ضمت ملايين المجلدات؟

يتحدث المؤلف عن قلاع الاسماعيلية في بلاد الشام (ص ١٩٤ ـ ٢٠٢). وهو حديث مختصر لأن القصد منه التعريف بهذه الأماكن. وبهذه المناسبة كنا نحب لو ان الكتاب احتوى خرطاً ولعل واحدة للقلاع الشامية كانت ضرورة.

ويقول المؤلف ان الاسماعيليين احيوا القلاع والحصون (ص ١٩٤). هل كانت القضية حباً ام هي الحاجة الى أماكن بعيدة عن أيدي الحكام الذين كان بينهم وبين الاسماعيلية عداء مستحكم ومستمر ايضاً؟ القلعة التي تقوم في مثل اماكن قلاع الدعوة في الجبال (وانا اعرف بعضها) هي المكان الذي يمنع ويحمي، بقطع النظر عن الحب! في الصفحة ٢٣٦ (سطر ١١ ـ ١٧ و ٢١ و ٢٢) مبالغة اقتضتها شطحة قلم!

الوصف الذي وضعه المؤلف للاسطول الفاطمي كان مقتضباً جداً. ووددنا لو انه توسع فيه قليلاً (ص ٢٣٧). وما جاء في الصفحتين ٢٦٤ ـ ٢٦٥ كان تعميماً لم يضف جديداً.

في الصفحة ٢٤٧ (سطر ٢)، الرملة تقع الى الشمال الغربي من القدس وليس الى الشمال الشرقي.

في الصفحة ٢٥٠، قصص التخفي هنا تشبه قصص التخفي الأخرى. بدّل الأسماء تحصل على قصة جديدة.

في الصفحتين ٢٥٢ ـ ٢٥٣، قضية وصول المهدي الى سجلماسة كانت حرية ببعض المناقشة؛ لا ان تصرف بهذه السهولة. فسجلماسة بعيدة عن اي طريق. فلماذا وصل المهدي اليها؟ هذا فيها اذا وصل؟ وكيف انتهى به الأمر الى السجن، ثم الخروج منه؟ في الصفحة ٢٦١، القاهرة كانت مزدهرة مع وصف عام (شعري!) للازدهار. لكن لماذا ازدهرت القاهرة يومها؟ وما جاء بعد ذلك (سطر ١٧ الى آخر الصفحة) لم يفسر شيئاً، ولعله لم يضف الى صورة الازدهار اية خطوط. في الصفحة ٢٦٢، هل كانت القاهرة (او مصر على الأصح) لا صناعة فيها قبل مجيء الفاطميين؟

في الصفحة ٢٦٤، كان من المناسب الإشارة الى تجارة مصر مع أوروبا.

شطحات قلم

يتناول الجزء الثاني تاريخ الاسماعيلية «من المغرب الى المشرق». فهناك بناء الدولة الفاطمية وتطورها تحت رعاية القائم بأمر الله وخليفتيه المنصور بالله والمعز لدين الله. ومما هو حري بالاهتمام هنا ان هؤلاء الخلفاء كانوا خلفاء وائمة. فالخليفة الفاطمي الثالث، مثلاً، هو الامام المنصور بالله الثالث عشر.

وهناك ملاحظات لها قيمتها بالنسبة الى ما كتبه المؤلف:

١ ـ يقول عن مكتبة بني عمار الفاطمية في طرابلس انه «لم يكن لها نظير في مكتبات العالم» (ص ١٥). فهل معنى هذا انها فاقت المكتبة الفاطمية التي كان فيها الملايين من المجلدات. واذا اخذنا القولين وجدنا فيهما ما لا يقبله المنطق. فالملايين ـ ونظير في مكتبات العالم من الأمور التي لا حظ لها من الوقوف على القدمين.

يتحدث المؤلف عن ثورة الخوارج التي اندلعت بوجه الفاطميين (ص ٢٣ ـ ٢٤). يتحدث عن الثورة وعناصرها، ولم يشر الى سنة القيام بالثورة (٣١٦هـ) الا بعد صفحتين من الحديث عنها.

في الصفحة ٢٥، «دخل سبتة». والمقصود ولا شك سوسة، فهي التي يؤدي دخولها الى ان يصاب اهل المهدية بالفزع. اما سبتة فبعيدة، بعيدة جداً.

يقول المؤلف «التاريخ لم يبرىء ذمة الأمويين من إيغار الثورات التي قامت في المغرب في عهد الخليفتين الفاطميين عبد الله المهدي والقائم بأمر الله، كما لم تبرىء ذمتهم خاصة من مساعدة ابي يزيد الخارجي على القيام بثورته. . .» (ص ٢٧).

النظرة هنا نظرة مؤلف اسماعيلي. فنحن اذا نظرنا الى الأمر من الناحية السياسية تصبح القضية قضية مصلحة وليس فيها تبرئة او اتهام. فالأمويون كانوا يرون في قيام الدولة الفاطمية خطراً عليهم، فأرادوا درء هذا الخطر بأية وسيلة كانت. وموقف الفاطميين كان موقف دفاع عن وضعهم. فالقضية ـ سياسياً ـ لم تكن قضية حق وباطل، بل قضية وضعين لجماعتين كل تحاول ان تدافع عن نفسها ومصالحها. فليس هناك لا تبرئة ولا اتهام.

في الصفحة ٣٣ هل من المتيسر ان تخفي وفاة الخليفة ثلاث سنوات؟ بضعة ايام ممكن، لكن ثلاث سنوات؟

«الدولة الفاطمية تنقسم» (ص ٣٥). وصف شعري. هل كان الواقع ينطبق تماماً على هذا الذي كان؟

في الصفحتين ٢٩ ـ ٤٠، استعمال كلمة الرومية للمدن الايطالية فيه تجنب للصواب.

في الصفحة ٤٦، «ومهما يكن من امر. . . فان جوانب كثيرة من تاريخ الفاطميين ستظل غير مفهومة عملياً، بل ستظل مغلقة دوننا ما دمنا نهمل دراسة حقيقة وأوضاع العصر الذي نشأ فيه هؤلاء الخلفاء، والمبادىء التي تبنوها، وأرادوا تعميمها على المجتمع»، ما دام الدكتور عارف تامر قد ندب نفسه لوضع تاريخ نهائي للاسماعيلية، فلماذا لا يقوم بذلك ويضع أمامنا هذه المقالة؟ من يمكنه اذن ان يقوم بذلك؟

وتلي ذلك فقرة طويلة (ص ٤٦): «من هنا نجد. . . شفير الهاوية».

أود ان أعترف أنني لم أفهم المقصود من هذا القول، ولو أنني فهمت معنى الكلمات متفرقة. أبمثل هذه التعابير توضح ادوار الزعماء والعباقرة والخلفاء الممتازين؟

في الصفحة ٤٩، يقرر المؤلف انه من الآثار الأدبية القليلة نحكم بأن العصر الفاطمي كان خصباً في انتاج الشعر! كيف يقرر المؤلف ذلك؟ على اي اساس؟

في الصفحة ٥٠، مات (الخليفة الفاطمي الثالث) في وقت كانت فيه الدولة الفاطمية والأمة المغربية... هل هذه شطحة قلم؟

في الصفحة ٥٧، هل يمكن ان يكون المؤلف قد بالغ، عن دون قصد، في ثقافة المعز لدين الله؟ كان يتكلم عشر لغات منها الرومية واللاتينية والصقلبية والسودانية وحتى لغة البربر ولهجاتها. ما هي اللغة الرومية؟

في الصفحة ٦٤، هل كان الادارسة شيعة؟ كانوا علويين نسباً؟ لكنهم كانوا سنة او ما يقرب من ذلك!

في الصفحة ٦٥، الدوريات المشتركة بين الأسطولين الرومي (البيزنطي) والأموي بوقوف بوجه التحركات البحرية الفاطمية. من اين لنا هذه المعلومة!

في الصفحة ٨٤، «جحافل القرامطة الزاحفة بعناد والمستيقظة في كل اجزاء الوطن العربي والاسلامي» ما معنى هذا الكلام!

في الصفحتين ٩٦ - ١٠٤ رسم المؤلف صورة جيدة للخلافات العباسية والفاطمية.

في الصفحة ١٠٩، «وقد عرف العالم الاسلامي اخيراً ان المعز لدين الله هو صاحب الحق وحده دون منازع». ما معنى مثل هذا القول؟

في الصفحتين ١١٤ - ١١٥، لم ينل الجيش والاسطول حقهما من الوصف.

في الصفحة ١١٥، هل كان الاسطولان التجاريان للحكومة؟

في الصفحة ١٢٣، اسواق النخاسة وبضاعتها؟؟؟

في الصفحة ١٣٢ وما بعدها، الكتاب الموجه الى المصريين. هل هو دعاية أم دعابة؟

في الصفحة ١٩٢، اهم مؤلفات التميمي المغربي؟

لا شك ان الحالة الثقافية في ايام المعز لدين الله كانت نشطة حية. لكن هل ما ذكر عنها (ص ١٩٢ الخ) صحيح؟ هل في الواقع كون الخليفة كان عالماً مثقفاً يعني ان الدولة كانت في كيانها العام مثقفة متعلمة؟

في الصفحة ٢٠١، «يعقوب بن كلس هو صاحب فكرة تحويل الجامع الأزهر الى جامعة علمية». هل صحيح ان الأزهر اصبح جامعة علمية؟ الم يكن مركزاً لاعداد الدعاة تمهيداً لارسالهم الى المشرق؟

ولنذكر عمل ابن كلس من حيث نقل جميع دواوين الدولة الى داره (ص ٢٠٣).

في الصفحتين ٢٠٦ - ٢١٤، عن ابن هانىء الأندلسي. ولكن لماذا قتل؟

في الصفحة ٢٢١، وصف للمكتبة الخليفية الفاطمية - فيها الف ومئتا نسخة من تاريخ الطبري وحده! وكان هناك اربعون خزانة لا يصل اليها أحد.

حديث عن المؤرخين للعصر الفاطمي (ص ٢٢٢ - ٢٢٥) تعميمات عن أهمية الكتب، وما فيها من اخبار. لكن ليس هناك تقويم لها او اي نقد!

في الصفحة ٢٢٧، «حفلة طهور - اختتن فيها ربع مليون من الصبيان». شوية مبالغة!

لماذا قامت الحروب اذاً؟

يتناول المجلد الثالث (الجزء الثالث) الدولة الفاطمية الكبيرة بدءاً من خلافة الحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١هـ/ ٩٩٦ - ١٠٢١م) وانتهاء بخلافة المستنصر بالله (٤٢٧ - ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ - ١٠٩٤م). وهذا ما يراه عارف تامر اذ يقول: «... فالدولة الفاطمية التي نحن بصدد التحدث عنها [وهو يقصد التي نحن تحدثنا عنها] انتهت بعد وفاة... المستنصر بالله». والمستنصر بالله هو الامام الثامن عشر والخليفة الثامن (ص ٢٤٢).

لم يدلنا المؤلف على دور أهل الذمة

يعتبر المؤلف «الامام الحاكم بأمر الله من اغمض الشخصيات السياسية التي عرفها العالم، ولا نغالي اذا قلنا انه لغز القرون، وسر العصور، والبحر العميق الذي لم يستطع الفكر سبر غوره ومعرفة مورده، ولقد انبرت حول حياته ومماته الأقوال الخيالية كما نسجت الحكايات والأساطير بالنسبة لطريقة حكمه، والأساليب التي اعتمدها ابان اضطلاعه بشؤون الخلافة، وكل هذا اتخذ منه البعض اداة للتندر ومعاداة [لعل المقصود مادة] للتسلية، وانه لمن الغريب ان يمدحه بعضهم، ويرفعه الى ذروة المجد بينما يتناوله الآخرون بالنقد



والتجريح والطعن في نسبه وشخصيته وسلوكه بما يتنافى والآداب والأخلاق» (ص ١٣).

قل لي بالله عليك ايها القارىء الكريم ما هو المعنى الخارق او الصفة البارعة التي يمكن ان تستعملها لشخصية الحاكم من هذا الكلام؟ وإذا لم يكن مثل هذا الكلام خطاباً تاريخياً خالياً من المضمون، فأين نجد خطاباً تاريخياً خالياً من المضمون؟

وخذ هذا المثل ايضاً: «كان الامام الحاكم بأمر الله ذا بنية قوية متناسبة طولاً وعرضاً. فمظهره يدل على انه من اولئك الجبابرة الأوائل... مبسوط الجسم.. فارع الطول.. بارز الصدر.. مهيب الطلعة... له عينان كبيرتان سوداوان تمازجهما خضرة ذات نظرة حادة مروعة كنظرات الأسد، فلا يستطيع الإنسان - اي انسان - التحديق او اطالة النظر فيهما.. وله صوت جهوري، قوي، مرعب، يحمل الروع الى سامعيه. قالوا في وصفه: «كان منظره يشبه منظر الأسد... عينان لهما بريق غريب... اذا نظر المرء اليه يتملكه الرعب، ويرتعد هلعاً لعظم هيبته، وكان صوته مخيفاً كالرعد» (ص ١٥).

رسم المؤلف صورة جيدة للخلافات العباسية - الفاطمية

ويلي ذلك تكرار بكلمات اخرى وصياغة ثانية لهذا الذي قيل.

ويستنتج عارف تامر «اذن فالحاكم بأمر الله ورث هذه الخواص الطبيعية البديعة.. ومن الواضح انه لم يبددها في شهوات النفس، ومتطلبات الجسد التي كثيراً ما ينغمس فيها الملوك، والأمراء، وابناء القصور، بل حافظ على كل ما يسمونه صحة وعافية، واستخدم بالإضافة الى كل ذلك القواعد الطبيعية والطبية، والتقليل من المآكل، والمشرب.. ومما تجدر الإشارة اليه.. ان والده الامام المعز لدين الله توفي وهو في الثالثة والأربعين من عمره، وتوفي المنصور بالله وهو في الثانية والأربعين، وتوفي القائم بأمر الله وهو في الخامسة والخمسين» (ص ١٥ - ١٦).

وهناك مثل هذا كثير. فأي فائدة تاريخية نجنيها من مثل هذا القول؟

وفي الصفحات ١٨ - ٢٠ نقول، أخذها تامر عن عدد من المؤلفين - من ميكلر الألماني الى المقريزي وابن خلدون وجمال الدين سرور ومحمد عبد الله عنان وعباس محمود العقاد والألماني شتروطمان ومحمد كامل حسين والمستشرق دوزي وطه حسين (وهنا ينقل عارف تامر حديثاً ادلى به طه حسين له في القاهرة سنة ١٩٥٨) وهناك حتى عبارة لأحد المؤرخين المصريين.

وهذه النقول لم تزد في معرفتنا بالحاكم بأمر الله. وماذا يهمنا اذا كان يركب فرساً بسرج ولجام عادي ام كان يركب حماراً ابيض عندما يخرج من القصر؟ (ص ٢٠).

وفي الصفحة ٢١، يضع عارف تامر بين ايدينا ما حسبه وصفاً لمصر في ايام الدولة الفاطمية. لن ازعج نفسي فانسخ هنا نحو ثلثي صفحة، ولكنني ادعو قارئي الى قراءة هذه الصفحة كي يرشدني الى الذي كانت عليه مصر يومها؟ صفات وصفات وصفات دون مادة عن البلد سوقاً ومتجراً ومعلماً للفكر... و... و... و...

وهناك شؤون عائلية ترد في الصفحة ٢٢ وينتهي المؤلف الى القول بأن الخليفة الفاطمي العزيز بالله منح ولده الحاكم بأمر الله ولاية العهد منذ ان كان صغيراً، (النص لازم في جميع الأمور)، وأوصى ثلاثة من كبار رجال الدولة به وهم برجوان الصقلي امينه الخاص والحسن بن عمار وزيره وامير قبيلة كتامة المغربية ومحمد بن النعمان قاضي قضاة الدولة. وقد عهد بالوصاية الفعلية الى الأول وهو برجوان (ص ٢٢).

ويبدأ الخلاف بين برجوان والحسن بن عمار من اول الأمر (ص ٢٣ - ٢٦). وانتهى الأمر بقتل برجوان الطاغية (ص ٢٧).

والأحداث التي يتناولها المؤلف في الشام (القرامطة والحمدانيون) والحملات البيزنطية (ص ٢٨ و ٢٩) ينقصها الوضوح. ذلك بأن الأحداث والقضايا تكاد تخجل من البروز على يد عارف تامر لأنه يظل يخفيها ليظهر مهارة الحاكم بأمر الله ومن يرضى عنه من وزرائه، ووزراء ابيه قبله. وقد نقل المؤلف فقرة من رسالة كتبها الامام المعز لدين الله الى قائده جوهر الصقلي (والامام بعد في المغرب) جاء فيها «... فبنو حمدان يتظاهرون بالدين وليس لهم فيه نصيب، ويتظاهرون بالكرم وليس لواحد منهم كرم في الله، ويتظاهرون بالشجاعة وشجاعتهم للدنيا لا للآخرة» (ص ٣٠). وعلى طريقته لا يدلنا المؤلف على مصدر لنقوله، الا ان يذكر الاسم فقط بين حين وآخر.

في الصفحات ٢٩ و ٣٠ و ٣١ و ٣٢، روايات عن حروب وثورات. ولكن لماذا قامت مثل هذه الحروب والثورات ضد الحكم الفاطمي؟ هل يكفي ان نقول ان الجماعة شقت عصا الطاعة؟ ولكن لماذا تشق الجماعات عصا الطاعة؟ اذا لم يسمح المؤرخ العارف المدرك للأمور على نحو ما يدركها المؤلف، لنفسه ان يفسر الأمور، فلماذا يكتب التاريخ ويحبر مئات الصفحات. أَلِيَنْقُلَ لنا كلاماً لا ظاهر له ولا باطن؟

قبض ريح

في الصفحات ٤٤ - ١٢٦، يحاول المؤلف ان يضع بين ايدينا صورة للأحوال العامة في ايام الحاكم بأمر الله. ويجزّىء بحثه، الى (١) النظم الادارية و (٢) السجلات الحاكمية و (٣) الحركة الأدبية والفكرية في عهد الحاكم بأمر الله و (٤) اوضاع المغرب في عهده.

في الصفحة ٤٤، مقدمة - هكذا خيل للمؤلف - لتوضيح ما هو تال. والواقع ان اكثر هذه الصفحة هو كلام خال من المحتوى.

وفي الصفحات ٤٥ - ٤٧، يصف المؤلف ما اعتبره الدواوين والواقع انك تستطيع ان تبدل كلمة الفاطميين (او اسم الخليفة بالذات) بكلمة اي من الأسر الخليفية الأخرى (او اسم خليفة معين) ويظل ما ذكر صالحاً لغير ايام الحاكم بأمر الله.

ويأتي دور الحاكم بأمر الله والنهضة الثقافية وعناصرها. الأصل عند الاسماعيليين هو ان الامام هو مصدر العلم والعرفان (ص ٤٨). وفي سبيل تأكيد هذا يشير المؤلف الى الخليفة الفاطمي الثالث المنصور بالله (٣٣٤ - ٣٤١هـ/ ٩٤٦ - ٩٥٣م) الذي «اشتهر بسعة اطلاعه، ولم تشغله مهام الخلافة واعباء الحكم عن البحث والتأليف» (ص ٤٨). لكن ما الذي كتبه هذا الخليفة؟

في الصفحة ٤٩، «فان الامام الحاكم بأمر الله أولى الحركة العقلية قسطاً كبيراً من اهتمامه ورعايته، فاجزل المخصصات لدار الحكمة، وزودها بخزائن الكتب القيمة وعقد مجالس المناظرة للعلماء وللأدباء». هذا وصف خارجي للمكتبة والمجالس. اي نوع من الكتب احتوتها المكتبة، ما هي الموضوعات التي عني الخليفة وجلساؤه

بها؟ صحيح ان المؤلف ينقل لنا في السطرين التاليين اسماء بعض الأدباء المشهورين في ذلك العصر. ولكن هل كان هؤلاء اعضاء المجالس الأدبية؟ أم هل كان الشعراء، مثل محمد بن القاسم جليساً ونديماً للخليفة؟

ويروي لنا القصة المشهورة عن الحسن بن الهيثم والحاكم. لكن ما الذي فعله ابن الهيثم هناك؟ وضع كتاب المناظر في البصريات وهذا الكتاب ترجم الى اللاتينية وصار كتاباً مدرسياً في اوروبا! (ص ٥٠).

يا سيدي وصديقي الدكتور عارف تامر ـ لقد تعبنا من سماع مثل هذه القصص عن علمائنا. أبجّل هذه العبارات نقوم ما قام به ابن الهيثم، وما ناله من الحاكم بأمر الله؟

وفي الصفحة ٥٠ أخبار عن تشجيع العلماء. ولكن ما الذي ورد فيها؟ الدعوة لأبي العلاء المعري ان يأتي الى البلاط، ولكن الرجل اعتذر بمرضه فأمر (الحاكم بأمر الله) ان يترك له ريع الدولة من بلدة معرة النعمان السورية طيلة حياته. الم يكن ابو العلاء رجلاً غنياً او حتى لعله كان من أهل الاقطاع، وكان له ريع من أرضه! (هذه رواية ناصر خسرو الذي زار المعرة وتحدث عن عالمها الأعمى)!

في الصفحة ٥٥، اخبار عن حياة الرغد في القاهرة في ايام الحاكم بأمر الله، وان الدولة الفاطمية سهرت على راحة الشعب وامنت له الرخاء والعمل وضمان الازدهار والحياة الأفضل الخ... ما هذا الكلام الذي لا يسمن ولا يغني حتى من جوع!

ويعود المؤلف الى التحدث عن الحاكم بأمر الله. وانا لا أمانع في الحديث، لكنني أربأ بنفسي (وبغيري) ان نقرأ صفحات دون ان نقبض الا على الريح! (ص ٥٦ ـ ٦١).

في الصفحة ٦٢، ان انقسام النصارى الاقباط في مصر يعود الى القرن الرابع للميلاد، اي قبل ايام الحاكم بقرون. فضلاً عن ذلك فالكنيسة اليعقوبية ليست هي الكنيسة النسطورية. بين الكنيستين فرق كبير، وكبير جداً.

يقول عن الحاكم بأمر الله انه لم يكن متعصباً لدين من الأديان، بل كان متسامحاً مع الفرق الدينية الاسلامية وغير الاسلامية الأخرى (لا حاجة للأخرى هنا). ويستشهد على ذلك بأنه عين ابن سينا لرئاسة القضاء بمصر (ص ٦٣). ولكن الطريقة التي حاول المؤلف ان يدور بها حول كنيسة القيامة (ص ٦٢) لم تكن موفقة.

ينقل المؤلف عدداً من السجلات الحاكمية وهي مراسيم وقوانين اذاعها على الشعب. ويبلغ عدد ما ينقله الدكتور عارف تامر من السجلات الحاكمية اربعة (تشغل ص ٨٦ ـ ٩٦). لا شك في ان نقل مثل هذه السجلات ووضعها امام القارىء فيه خدمة له. لكن اما كان من المناسب ان تحلل هذه السجلات الى عناصرها كي تتضح مغازيها لقارئها!

كان المؤلف قد تحدث عن الحركة الثقافية في ايام الحاكم بأمر الله (٤٨ ـ ٥٢). لكنه يعود ليفصل ذلك في الصفحات ٩٨ ـ ١٢٢، والفرق بين المعالجتين ليس في التفصيل فحسب، بل في الإحاطة. ففي هذه الصفحات الأخيرة يوسع شباكه بحيث تشمل اماكن خارج مصر. ومع انني لا انوي تلخيص هذه الصفحات، اذ لا فائدة ترجى من ذلك، فانني أود ان أثير بضع ملاحظات:

١ ـ اليس في القول بأن إحياء علوم الدين للغزالي يظهر مؤلفه وكأنه احد دعاة الفاطميين الكبار شطط كبيرة؟ (ص ٩٨).

٢ ـ الذي ورد عن ابن سينا فيما املاه بنفسه على الجوجزاني من ترجمة مقتضبة لحياته هو ان داعياً اسماعيلياً كان يتردد على البيت وكان والد ابن سينا واخوه يستسيغان ما يقوله ويقبلان به. اما ابن سينا نفسه فلم يكن على هذه الخطة (ص ٩٨) راجع ايضاً الصفحة ١١٢.

٣ ـ هل صحيح ان المعري كان من كبار دعاتهم؟ (ص ٩٨). ويبدو ـ على ذمة المؤلف ـ ان اباه كان كذلك قبله (ص ٩٩). وهل يكفي الاستشهاد ببيتين من الشعر لاثبات اسماعيلية المعري؟ (ص ١٠٠). وحتى الأبيات العديدة والمنقول من نثره فيما بعد، هل يفيان بالغرض؟

والمهم ان ما اورده المؤلف عن أهل العلم الذين عاصروا الحاكم بأمر الله هو ما كان قد اورده عشرات من الكتاب والمؤرخين. وهو الى الطُرف اقرب منه الى التاريخ العميق المحلل.

وفي الفصل القصير الذي سماه المؤلف احوال المغرب في ايام الحاكم بأمر الله (ص ١٢٣ ـ ١٢٦) يركز حول نقطة واحدة هي التحول عن المذهب الفاطمي بعد انتقال مركز السلطة الى مصر.

ويرى المؤلف:

١ ـ ان أهل افريقيا الشمالية ايدوا الفاطميين لرغبتهم في التخلص من حكم الولاة العباسيين (ص ١٢٥).

٢ ـ المذهب المالكي هو الذي كان سائداً في القيروان وغيرها من مدن المغرب (ص ١٢٥).

٣ ـ وصل النظام الفاطمي بعد ثورتي ابي يزيد الخارجي وابي ركوة الى الحد الأقصى من الانهيار (ص ١٢٥).

٤ ـ انقسام الزيديين على بعضهم وانحياز احد الفريقين (وهم الحماديون) الى السنة عجل في زوال المذهب الفاطمي (ص ١٢٥).

٥ ـ وهذه نقطة كانت بحاجة الى بحث وتوضيح. فقد قال المؤلف: «... ولكن سحنون بن سعيد الذي قدم الى القيروان سنة ١٩١هـ الف كتاباً في المذهب المالكي دعا الناس فيه الى اعتناق هذا المذهب لأنه يتفق وطبائع اهالي شمالي افريقيا» (ص ١٢٤). هذه قضية لا تلقى كما هي على عواهنها. هل صحيح ان المذهب المالكي يتفق وطبائع اهل شمالي افريقيا؟ ولكن كان مذهب ابي حنيفة هو الغالب قبلاً. فهل تبدلت طبائع اهل شمالي افريقيا في اواخر القرن الثاني واوائل القرن الثالث للهجرة؟

في الصفحات المخصصة للاسماعيلية في اليمن (١٤٧ ـ ١٨٣) نقولات كثيرة طويلة كان من نتيجتها ان اختلط الأمر على القارىء. وكان الأولى ان توضع خلاصة للأحداث، ثم ينصرف المؤلف الى الدعوة ورجالها واماكنها والدولة الصلحية.

ويأتي الآن دور الخليفة المستنصر بالله الذي تولى الأمر سنة ٤٢٧هـ (وسنه سبع فقط) وتوفي سنة ٤٨٧هـ. يعطينا المؤلف جدولاً بوزراء الخليفة المستنصر (ص ١٨٨ ـ ١٩٦) وهم ستون. وايام المستنصر شهدت فترة جفاف في النيل وقحط وهجرة بني هلال وبني سليم الى الشمال الافريقي وثورة في بلاد الشام.

في الصفحة ٢٠٩ حديث للمؤلف عن اضطراب في اكثر من مكان. ويصف الدكتور عارف تامر الوضع بكلمات طيبة. لكنها ذكرتني، وانا أقرأها، بالبيانات السياسية العربية المعاصرة. ففيها

في حفلة
ظهور واحدة
ربع مليون
صبي!

عبارة «يتآمرون على مصلحة الدولة الكبرى» و«على قضية البلاد العليا». أليس هنا نفحة من البلاغات رقم ١؟

يقول المؤلف: «والدولة الفاطمية، موضوع حديثنا، كانت في عهد الخليفة الثامن الامام المستنصر بالله، على جانب من العزة والمنعة والألق عظيم، وكان سلطانها يظل بظله رقعة شملت مناطق من العالم الاسلامي نائية، بل انه ـ كما بتنا نعلم ـ بلغ بغداد عاصمة بني العباس حيناً من الدهر. بيد ان النجاح الواسع كان يحمل في اثنائه نذر زوال وفناء، وفي تاريخ الدولة الكثير من غامض القضايا وغريب الأسرار، مما لا بد من جلاء امره وكشف ملابساته والحكم على حقيقته: أهو ابن صدفة محض ام انه ثمرة السعاية والتآمر والتدبير؟» (ص ٢٢١).

هذا التساؤل اثار في نفسي تفاؤلاً في ان يحاول المؤلف ان يجلو لنا الأمر. لكنني وجدتني اقرأ الفقرة بعد الفقرة وكنت كالدائر في نقطة لا يتخطاها. فهناك سرد لأحداث. لكن ليس ثمة تحليل او تفسير. وهذه مشكلة هذا الكتاب.

فرق كبير بين الكنيستين اليعقوبية والنسطورية

في الصفحات ٢٢٢ ـ ٢٤٠، الوزراء يشار اليهم ثانية ليؤنب من يستحق التأنيب ويثاب البعض على اعماله الطيبة. وينتهي الأمر بقول المؤلف: «ومهما يكن من امر... فلا الدولة المستعلية ولا دولة ألموت النزارية استطاعتا اعادة الدولة الفاطمية الى سابق عهدها، فالدولة الفاطمية التي نحن بصدد التحدث عنها [الصواب التي تحدثنا عنها] انتهت بعد وفاة الخليفة الثامن والامام الثامن عشر المستنصر بالله» (ص ٢٤٢).

وان لله وانا اليه راجعون!

المجلد او الجزء الرابع من تاريخ الاسماعيلية يشتمل على الموضوعات التالية (١) فترة اضطراب ايام الأوصياء (٢) الاسماعيلية البهرة في اليمن (٣) دولة ألموت (٤) الاسماعيليون والحركة الثقافية.

بعد ان قضى صلاح الدين على الخلافة الفاطمية في مصر لما توفي العاضد الفاطمي (٥٦٧هـ/ ١١٧١م) اتخذت الدولة المستعلية (البهرة) من اليمن مقراً لها. وكانت قد قامت في اليمن الدولة الصليحية (الاسماعيلية) بين سنتي ٤٣٩ و٥٣٢ هـ/ ١٠٤٧ و١١٣٨ م التي كانت تعتبر تابعة، بشكل ما، للدولة الفاطمية. لكن السلطة الجديدة، لم تكن، على ما يبدو دولة وإنما كان يقوم على شؤونها داع مطلق اعطى لنفسه صفة النيابة عن الامام الغائب المستور. ويمكن، لمن اراد الاهتمام بالتفاصيل من حيث سنوات الدعاة وما الى ذلك ان يعود الى الجداول التي اوردها الدكتور عارف تامر في الجزء الرابع (ص ٦٩ ـ ٧٤).

لكن العمل في اليمن ظل محدوداً. وهناك مركزان كان لهما دور كبير في الحفاظ على التعاليم الاسماعيلية وعلى بعض النفوذ. وهما ألموت في جبال ألبرز وقلاع الدعوة في جبال اللاذقية وما اليها. والأول كان الأسبق والأصل والثاني تفرع عنه.

والاسماعيلية في ألموت، والذين يسمون الحساسين والحشاشين دامت دولتهم، إذا صح التعبير، من ٤٨٣ الى ٦٥٣هـ/ ١٠٩٠ ـ ١٢٥٦م. اما في بلاد الشام ـ في قلاع الدعوة ـ فقد دامت سيادتهم من حول ٤٩٣ الى ٦٧١هـ/ حول ١١٠٠ الى ١٢٧٣م.

وقد انشأ دولة ألموت الحسن بن الصباح (شيخ الجبل) (ص ٧٧ ـ ٨٢). وقد اتبع المؤلف طريقته المألوفة فنثر على الحسن بن الصباح الزهور والفضائل والقدرات والنشاطات. وقد كان الرجل قادراً منظماً شجاعاً. لكن جملاً اقل مما خط المؤلف كانت تكفي وتغني.

وثمة من يربط مقتل الوزير نظام الملك بالحركة النزارية في جبال ايران. والمؤلف يقرر ان الحسن تخلص من جميع اتباع الخلافة العباسية ومؤيديها (ص ٨٧). أود أن ألفت نظر القارىء الى ما اقتبسه المؤلف من معاصري الأحداث أو على الأقل رواتها الأقربين (ص ٨٩ ـ ٩١).

ونصب الهادي، الامام العشرون، في الموت سنة ٤٥٠هـ، وليلاحظ هنا ان هذا تم قبل القضاء على الدولة الفاطمية في القاهرة. ذلك أن ألموت كانت الدولة النزارية الأولى. وخلف الامام الهادي الامام المهتدي ثم الامام القاهر والامام الحسن ابنه ثم الامام محمد بن الحسن. واستمر الأمر حتى ايام شمس الدين محمد الامام الخامس والعشرين. وقد وقع النص بعده على ابنه قاسم شاه. واليه تعود اسرة الأئمة الحاليين للاسماعيليين. ويسمى هؤلاء القاسم شاهية. والامام الحالي هو الأمير كريم اغاخان الرابع. ولد سنة ١٩٣٦، وتولى الامامة بنص شرعي من جده سنة ١٩٥٧. وهذا هو موقف الأكثرية.

اما المؤمن شاهية فانهم يرون انفسهم الأئمة، وقد انتهى أمرهم عند آخر امام منهم وهو محمد بن حيدر (الأمير محمد الباقر).

والدكتور عارف تامر لا يختلف في معالجته للأمور التاريخية في هذا الجزء عنه فيما سبق. كثير من الاطراء، وكثير من الكلام الذي لا ينفع. وقد كان بإمكانه مناقشة أمور كثيرة لتوضيحها.

لكن المؤلف كان داعية ولم يكن مؤرخاً.

شهادة مغرضة

آخر قسم من الكتاب ـ تاريخ الاسماعيلية ـ تناول المؤلف فيه الاسماعيليين والحركة الثقافية، وقد قسم حديثه هنا اقساماً ثلاثة: الأدب الاسماعيلي عبر العصور؛ والاسماعيلية والتصوف؛ والعادات والتقاليد الفاطمية.

يقول المؤلف في مفتتح هذا البحث: «غير خاف على كل مؤرخ وباحث ومتتبع للتاريخ وللاداب الاسماعيلية، ان هذا النظام الفكري النشيط الذي لعب دوراً مهماً في تاريخ الشرق الأوسط وحياة الأمة الاسلامية السياسية والفكرية والدينية قد بدأ نشاطه وانطلق من بلاد الشام ليغزو الأفكار. فكانت بلدة سلمية القاعدة التي انبثق منها الشعاع الأول...» (ص ١٤٣).

اما ان الحركة الاسماعيلية كانت ذات نشاط فكري مؤثر فأمر لا يختلف فيه اثنان. وان بلاد الشام كانت مهداً من مهودها، فقد يختلف فيه اثنان او ثلاثة. اما ان سلمية كانت القاعدة التي انبثق منها الشعاع الأول فقد يختلف مع المؤلف اكثر من شخص واحد. ولكن الأمير عارف تامر من السلمية (او سلمية). وقد يفسر هذا بعض حماسته.

هل كانت نفحات المعرفة التي رافقت الدعوة الاسماعيلية هي التي ادت الى تفتح العقول وتنويرها واخراجها من عالم الجمود الى التحرر والانطلاق والحرية بالقول والعمل؟ (ص ١٤٣). هذه أمور بحاجة الى شهادة غير مغرضة.

ويركز المؤلف على الانقسام الخطير في الدولة العباسية بين الخليفة

العباسي السني والبساسيري الشيعي، فاستنجد الخليفة العباسي بالقائد التركي الأصل. وكانت الدولة الفاطمية في الوقت نفسه تدغدغها الثورات والخلافات والانقسامات في شامها ومصرها ومغربها. وتبدو هذه الاشارة وكأنها جملة معترضة (طويلة).

ويختار المؤلف ناصر خسرو على انه نموذج للفيلسوف الحكيم الشاعر الرحالة الداعي، ويختار له اراء نثرها في جمل لطيفة، وصوراً نظمها (بالفارسية) وترجمت الى العربية (ص ١٤٦ ـ ١٥٠). والشخص الآخر الذي يختاره لنا المؤلف هو عمر الخيام (١٥٠ ـ ١٥٣) الشاعر الفلكي الرياضي. ثم ينتقل الى جلال الدين الرومي فيمنحه القاباً كثيرة (ص ١٥٣ ـ ١٥٧). ويتساءل مع كل منهم فلسفياً ويجيب ان كلا منهم كان سرّاً من اسرار الفهم والادراك والغيب!

وفي حديثه عن الاسماعيلية والتصوف (ص ١٥٨ ـ ١٨٨) يخص الصوفية بتفسير، فيقول انها مأخوذة من الصوف (ص ١٥٨) وهذه قصة واحدة من قصص تفسير التصوف والصوفية.

يقول في الصفحة ١٥٩: «مما لا جدال فيه ان بعض العلماء المصريين ورجال الفكر كانوا طوال العصر الفاطمي ملتزمين بالأفكار والمبادىء الاسماعيلية وحدها». وقد لا يبدو هذا غريباً لكن الذي ينتهي اليه بعد قليل فيه شيء من التناقض مع ما اشير اليه قبل قليل من نواحي الحرية وما الى ذلك. اذ يقول المؤلف في تعليل هذا الالتزام: «لأن الخلفاء الفاطميين كانوا يعتنقونها ويدعون اليها، ويشجعون الدولة لنشرها وتعميمها الخ» (ص ١٥٩). وهنا نقع على شيء شبيه بالالتزام الرسمي، والا فلا مكان لك!

وينتقل المؤلف الى التحدث عن المتصوفة، وهم جماعة مؤمنة لا تخرج عن الخط الاسماعيلي الخ.

وفي الصفحة ١٦٤ يقول المؤلف تحت عنوان جانبي هو الأفكار الاسماعيلية: «هذه الدعوة التي شغلت الناس في العصور الغابرة لا نكاد نعرف دعوة من الدعوات كان لها هذه الأهمية والاعتبار في عالم الفكر او الاجتماع او السياسة. عندما نقرأ تاريخها بامعان وتجرد نلمح اشارات كثيرة وظواهر وبيانات ونحن نعطي الدليل على بعد النظر والعبقرية والتنظيم وتحدد المراحل التي مرت بها، والأدوار التي لعبتها على مسرح الشرق والغرب، وكان هذا مدعاة اعجاب وتقدير وثناء حتى من اعدائها».

ويعطي لنفسه الحرية في الدفاع عن هذه الأفكار. وهذا حق له، ولكن كنا نريد دفاعاً موضوعياً (اوبجكتيفيا) بعض الشيء كي نقارن وننظر ونوازن ونحلل. لكن الفقرة التالية: «فهذه الدعوة... (الى) بعضها البعض» (ص ١٦٤)، ليس فيها نقطة واحدة نستطيع ان ننطلق منها فكرياً لمعالجة القضايا.

ويذكر نصير الدين الطوسي، ويعدد الألقاب التي اطلقت عليه. ثم يذكرنا بأنه حظي بتقدير العلماء وكبار المستشرقين (ويعدد تسعة منهم ويضيف وغيرهم) وينقل ما قاله عنه بعض هؤلاء المستشرقين (ص ١٦٥ ـ ١٦٦).

ويخصص الصفحات ١٦٨ ـ ١٧٢، للدفاع عن الطوسي، مناقشاً متهميه. والقضايا المثارة هنا هامشية. ويضم سنان راشد الدين والأمير مزيد الحلي بين أهل الفكر والشعر.

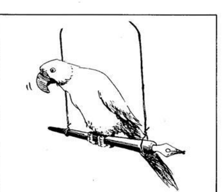
واخيراً يختتم المؤلف كتابه بحديث عن العادات والتقاليد الفاطمية، فيتحدث عن سور القاهرة ومتنزهاتها الجميلة وقصورها (خاصة قصر الزمرّد) وجلوس الخليفة الفاطمي في المناسبات الرسمية وموكبه. اما الأعياد التي كان الفاطميون يحتفلون بها فهي موسم رأس السنة وموسم أول العام ويوم عاشوراء ومولد النبي محمد ومولد الامام علي بن ابي طالب ومولد الحسين بن علي وغير ذلك (ص ١٩٦). وكان يوم وفاء النيل يوماً خاصاً.

والصفحتان ٢٠١ و٢٠٢ فيهما الدفاع الأخير والنهائي والجازم عن الاسماعيليين وما اتهموا به.

اخطاء لغوية

لما بدأت بقراءة هذا الكتاب اردت ان افيد منه، لكنني لاحظت ان فيه اخطاء لغوية تعدو كونها اخطاء مطبعية بدأت بتدوينها ثم وجدت ان القضية طويلة جداً. فتوقفت. على كل هذا نموذج مما جمعت (الرقم الأول الجزء، الرقم الثاني الصفحة، والرقم الثالث السطر).

١/٥١/٤ اليها والصواب لها
١/٥١/١٤ العلويين وصوابها العلويون
١/٥٢/ ـ ٣ مضطهدين وصوابها مضطهدون (ـ اي السطر من اسفل)
١/٥٦/٤ سيكونوا وصوابها سيكونون
١/٥٦/٩ وضعوا الصواب وضع العباسيون (منعاً للالتباس)
١/٥٦/١٤ فلاحي الصواب فلاحو
١/٥٧/١٤ على الصواب في
١/٥٨/ ـ ٧ تحذف الى (ـ الرقم من اسفل الصفحة)
/ـ ٦ سامي وآري الصواب
١/٥٩/ـ ٢ منهما الصواب منهم
١/٧٦/١٨ قديم الصواب قديماً
٢/١١٣/١٣ اجناس الصواب اجناساً
٢/١١٩/ـ ٣ قائدا الصواب قائدٍ
٢/١٢١/١٨ يمدوا الصواب يمدون
٢/١٤٨/ـ ١١ مدن الصواب مدناً
٣/١٣/٧ معادة الصواب مادة (هذه غلطة مطبعية!). □



هل صحيح ان المذهب المالكي يتفق وطبائع اهل شمالي افريقيا؟!



كتب

اللاعب الوحيد

زهير هواري

ذهنية التحريم

دراسة

صادق جلال العظم

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ١٩٩٢

■ عندما أصدر د. صادق جلال العظم كتابه الاسبق «نقد الفكر الديني» باعتباره مجموعة ابحاث تتصدى «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد ـ حالياً بصوره المختلفة والمتعددة في الوطن العربي»، بادرت في حينه السلطات اللبنانية إلى اعلان ايقاف المؤلف غيابياً، ثم ادخلته السجن في ٨/ ١/ ١٩٦٩، الا انها اضطرت إلى اخلاء سبيله بعد اسبوع واحد. أما التهمة التي وجهت إليه آنذاك فكانت «انه في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن أقدم على نشر كتاب تحت عنوان «نقد الفكر الديني» من شأنه التحريض على إثارة النعرات الطائفية». ثم اتبعت النيابة العامة اتهامها بالادعاء على المدعى عليه أيضاً «صاحب دار الطليعة د. بشير الداعوق بمقتضى المادتين ٢١٧ ـ ٢١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات». ودون إفاضة في تفاصيل «ووقائع» القرار الظني الذي أعده حينذاك قاضي التحقيق في بيروت عاطف فياض وحيثيات الاستجواب بين المدعي «الحق العام» والمدعى عليهما، ووكلاء دفاعهما المحامون: جوزيف مغيزل، ادمون رباط، باسم الجسر، عبد الله لحود.. وصولاً إلى قرار المحكمة بـ«إبطال التعقبات الجارية عن الفاعل الأصلي» والمدعى عليه الثاني بشير الداعوق.. «لعدم توافر عناصر الجرائم المنسوبة إليهما وعدم إيجاب الرسوم»، قراراً وجاهياً أعطي وأفهم علناً بحضور ممثل النيابة العامة بتاريخ صدوره في ٧/ ٧/ ١٩٧٠، حاملاً توقيع القاضيين المستشارين البير سماحة والرئيس عصام البارودي. دون ضرورة للتفاصيل هذه يمكن القول ان الكتاب انطلق أساساً وبالأصل من اعتباره «ان الايديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن. كما ان بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً تتكىء عليها في تهدئة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الاسرائيلي والخسارة العربية»[1].

> **يبدو الكتاب استكمالا لـ «نقد الفكر الديني»**

هذا الاسترجاع، هدفه القول ان الكتاب في حينه كان حدثاً سياسياً فكرياً بالغ الخطورة، سيما وان موضوعات الكتاب أو أبحاثه قد توزعت بالتساوي تقريباً في نقد «الفكرين» الإسلامي والمسيحي، وبالتالي تسليط النقد العلمي عليهما وتحليل بعض مفاصلهما نقداً علمانياً، باعتبار هذا النقد ضرورة لا بد منها وصولاً إلى التمكن من «اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في ارثنا الاجتماعي» على حد ما يقول المفكر التقدمي ياسين الحافظ. وعلى هذا الأساس جوبه الكتاب بعاصفة هي بعض من عملية الاصطراع التي عرفتها المنطقة بعد هزيمة الخامس من حزيران.

الأهم ان «نقد الفكر الديني» قد جاء في غمرة ظروف مؤاتية، ومع ان الكتاب ليس الأول الذي سلط سلاح النقد على الفكر العربي، الا انه الوحيد الذي «تخصص» في مقاربة هذا الفكر من جهة جذوره الدينية بضفتيها الإسلامية والمسيحية، وبذلك قارب الكتاب «المحرم» الذي لا يمس. على ان الظروف المؤاتية التي نتحدث عنها هي ظروف سياسية بالدرجة الأولى. فالفكر الناصري كفكر توفيقي بين الدين والسياسة بمعناها العصري كان إلى انحسار، بعدما اضطر إلى عقد المصالحة مع الرجعية العربية في مؤتمر الخرطوم، وبين قوى اليسار العربي إلى مزيد من شغل المساحات الشاغرة بطروحاتها المتعددة والمختلفة بذات الوقت. وبديهي القول، وما دامت عملية العد العكسي لم نبدأ بعد لصعود اليسار ثم تراجعه، ان بيروت قد مثلت آنذاك مختبراً أساسياً، وملتقى للطليعة في الوطن العربي. لعل هذا السبب بالذات، هو الذي أدى بالمحاكمة التي انتهت إلى ما بلغته للكاتب والناشر مجرد «برداً أو سلاماً» بدل من ان تتمكن من احراقهما في الساحات العامة، ما دامت تلك الفراغات مليئة بصخب الجدل والتظاهر والاعتراض.

هذه الاستعادة، لا تهدف إلى القول ان بيروت الآن، مع صدور كتاب صادق جلال العظم «ذهنية التحريم، سلمان رشدي

كاتب من لبنان

وحقيقة الأدب» ما زالت على ما كانت عليه، فقد جرت مياه كثيرة في النهر على حد ما يقال، والمنطقة بأسرها تقريباً أكملت دورتها، والمدينة التي احتضنت محاولة الانفراد والتفرد والتحول إلى «الحلقة الأقوى في مواجهة التيار الاستسلامي» و«البؤرة الثورية، التي تعتمد حرب الشعب الطويلة الأمد بديلاً لحروب الجيش النظامي، انتهت على مذبح الاجتياح الصهيوني عام ١٩٨٢ أولاً، وصريعة سكاكين الطوائف المتقاتلة في الأعوام اللاحقة ثانياً. وهي الآن بالكاد تستطيع لملمة جراح تلك المنوعات من المعارك والحروب التي تألبت عليها تباعاً، ودكت بناها المتعددة الموروثة من مرحلة ما قبل اندلاع حربها في العام ١٩٧٥. الا ان هذا على صحته، ورغم سطوع الرماد الذي يلف هذه العاصمة ويغطي أطرافها و«الملحقات» يظل ذا حكم نسبي، فالتعددية التي يعرفها المجتمع اللبناني تظل هي الفسحة التي تمنح استمرار حق القول، فيما المنطقة بأسرها ترسف تحت وطأة ثقل حديد المعدن السياسي الواحد، ناهيك بسطوة البترودولار وما يقذفه من منوعات ملونة وغير ملونة على صفحات الصحف وعلى شاشات المشاهدة.

والبترودولار الذي نتحدث عنهْ لم يعد ذا مصدر وحيد واحد كما كان عليه لدى صدور العمل الأول «نقد الفكر الديني»، بل بات من السعة بمكان، بحيث لم يعد حكراً على أولئك الذين درجوا على استعماله في إطار التسويق السياسي والفكري والاعلامي. إذن يمكن القول ان المسار الذي أطلقته هزيمة الخامس من حزيران يتابع اكتساحه للحياة العربية بمستوياتها، ويفرض سلطانه إلى هذا الحد أو ذاك على المنطقة بأسرها، ويعمل على وأد كل ما يمكن ان يشي بالمستقبل، جاعلاً من الحاضر مجرد تراكم للماضي، والماضي اسطورة لا تقبل الجدل والنقاش ناهيك بالنقد العلمي، فيما المستقبل لا يعلمه «إلا الله والراسخون في العلم»، وهؤلاء لم ينبتوا من فراغ، ولم ينوجدوا كما انوجدت كوكبة من الفرسان بعد ما تم زرع أضراس التنين. إذ كان يكفي عندها ان توضع «طواحين» الفك في التراب لتنبت رجالاً يخرجون ومعهم سيوفهم اليمانية. فقط، هؤلاء جاءوا هذه اللحظة لأن المنطقة أصابها ما أصابها على امتداد ربع قرن من المواجهات الخاسرة، ووصلت إلى ما بلغته على صعيد التردي، وانتعاش كل ما هو ماضوي، وموروث تحت ذرائع لا قبل لتعدادها، الابرز فيها انه ما دام «الجديد» قد سقط، فلا حل إلا بالعودة إلى «القديم» نفسه الذي كان في صلب تلك الانطلاقة التي جعلت من هذه الجماعة «خير أمة أخرجت للناس» وان هذه الأمة «لا يصلح آخرها الا بما صَلُح به أولها» و. . .

يبدو «ذهنية التحريم» استكمالاً لـ«نقد الفكر الديني» مع ملاحظة التحولات التي طرأت على مركز النقد الفكري بين العملين. فاذا كان الأول وكما اثبتنا نقداً للايديولوجية الدينية باعتبارها السلاح النظري والصريح بيد الرجعية العربية أصلاً، والعكاز الذي تستند إليه بعض الأنظمة التقدمية لتهدئة الجماهير، فان العمل الجديد لا يختلف عن «الأصل» الا بما هو لحظ المستجدات التي حدثت في أقل من ربع قرن، خصوصاً وان الموجة الأصولية التي تكتسح المنطقة العربية لم تعد ذات «منبت» واحد ووحيد، يدفع بتلك الرجعية العربية التي اثارتها إلى اعتماد قولة هارون الرشيد الشهيرة لغمامة مرت فوق سماء بغداد: «إمطري أنّى شئتِ، فان خراجك عائد لي». إذ الواقع ان صراعات المواقع والنفوذ التي تدور في قلب المنطقة وعلى أطرافها، بدءاً من أفغانستان وصولاً إلى الصومال والجزائر و. . . إذن يأتي «ذهنية التحريم» في هذا الوقت ليعطي دفعاً يفتقده مناخ الجدل، حتى لتبدو لدى بعض النظارة «الخشبة» خالية من «ممثل» آخر، غير ذلك الذي يؤدي دوره بالكثير من الصخب والعتب بذات الوقت، ودون أدنى امكانية لاطلاق الوضع من عقاله، بل العكس من ذلك تماماً، إذ ان ما يجري على صعيد استعادة الموروث، بالطريقة المعتمدة، لا يقود إلا إلى مزيد من التراجع، وبالتالي إلى تكريس كل عناصر التخلف والهزيمة التي ترزح المنطقة وقواها الحية تحت اثقالها.

حبل سرة علني وصريح يربط بين فصول الكتاب

الاشارة الواردة إلى «نقد الفكر الديني»، لا تعني انه العمل «اليتيم» للمؤلف، إذ ان له ١٢ كتاباً مطبوعاً، إلى جانب عدد كبير من الدراسات باللغتين العربية والانكليزية، على ان المسألة هنا لا تتحدد بالكم. فقط ورد التقديم بما هو تأكيد على طابع العملية التي يضفيها «ذهنية التحريم» بما هي استكمال لمزيد من الاعمال الثقافية العربية التي تتناول الموضوعات الممنوعة والمحظورة على الكتاب.

ندخل في عمل د. صادق جلال العظم، لنلحظ أولاً ان ما يبدو تنافراً في عناوين أقسام الكتاب الثلاثة: مسألة الاستشراق. في بعض قضايانا الثقافية ـ السياسية الراهنة. وثالثاً وأخيراً سلمان رشدي وحقيقة الأدب، لا يعدو ان يكون مجرد مسألة ظاهرية، يدفع إلى توهمها ان الكثير من الابحاث الواردة قد كتبت في فترات سابقة على القسم الأخير. الا ان هذا التباين الزمني تلغيه وحدة موضوع البحث، حتى ان ما يجمع دفتي الكتاب يمكن القول انه يرتبط ببعضه بعضاً «بحبل سرة» علني وصريح سرعان ما يتكامل لدى الانتهاء من قراءة العمل. فالمؤكد ان القسم الأول، الذي يعالج فيه مسألة الاستشراق معكوساً، ثم ادونيس والنقد المنفلت من عقاله، انتهاء بتثبيت نص للشاعر ادونيس عنوانه «ملحق العقل المعتقل»، كان قد أعد بالأصل رداً على النقد الذي وجهه د. العظم لأدونيس، هذا القسم الواضح انه يتناول عمل ادوارد سعيد «الاستشراق» لايقف عند حدود النقد لما انتهى إليه المؤلف من نتائج معاكسة للمنهج الذي اعتمده في نقد الاستشراق بوجهيه الأكاديمي والمؤسسي، إذ ان النقد سرعان ما يتسع اطارا ليتناول كل تلك «الموجات» التي «انساحت» حبراً على كثير من الورق. ولو ان المجال يتسع فقط لرصد الاسماء التي طالها د. العظم، لامكن الاثبات ان مفتاح المنهج العلمي المعتمد لم يقف عند الكتاب المستهدف، إذ من مدخل مقاربة «اسطورة الطبائع الثابتة» التي يريد ادوارد سعيد تدميرها، يصل إلى ما هو أكثر اتساعاً من مؤلف الاستشراق. وفي هذا المضمار تدخل كل تلك الاراء التي نمت وانتشرت في مرحلة انتصار الثورة الايرانية عن يد العديد من الكتاب والمؤلفين، خصوصاً في لبنان، والواقع ان ما يستهدفه د. العظم من خلال نقد ظاهرة الاستشراق بوجهيها الأصلي والمعكوس ينبع أساساً من مبدأ ضرورة «فك طلاسم» أسرار الحضارة الغربية بما هي عقلانية، جدلية، قادرة في سهولة ويسر على اكتساح المنطقة بثقافتها الموروثة. يضع العظم كتاب «الاستشراق» في نصابه، ومنه يطل على مجمل الكتابات التي تناولت الإسلام، وأكدت على روحانية الشرق وبداءته وقدمه واحديته وابداعه. أي ان المسألة ـ مسألة الهوة الحضارية ـ التي تفصل بين المجتمعين، لا يمكن ان تفسر في باب القول بالطبائع الثابتة السرمدية أو الأصالة أو السديم أو. . . «جميل جداً لنا السديم ولهم الوضوح الديكارتي، لنا الهاوية ولهم التطور





كتب

التاريخي الصاعد متجدداً، لنا الرعب الميتافيزيقي ولهم طمأنينة الركون إلى العلم بقوانين الحركة والمادة والمجتمع . . . » (ص ٧٦).

يبدو القسم الثاني من عمل المؤلف سياسياً ـ ثقافياً بامتياز، ففيها غلب على القسم الأول طابعاً الجدل والنقد، يعود القسم الثاني ليدخل في السياسي والمباشر، مما يبدو معه وكأن هناك هبوطاً في مستوى البحث. خصوصاً في التدقيق في فصول هذا القسم، إذ تتراوح الابحاث المنشورة لجهة التعمق في متابعة العنوان، مما يشي ان هذه المواد التي كتبت أصلاً في مناسبات معينة وضمن تواريخ محددة، كان يمكن العودة إلى توسيع اطارها على غرار ما تحصل في المسألة الاستشراقية التي تمثل فاتحة الكتاب. ومن خلال مقاربة مستوى الموضوعات المذكورة يتبين ان أكثرها تماساً مع العنوان الأساسي للعمل هو ما تعلق بـ«الغزو الثقافي» و«البيان والتبيين في احوال التخلف والمتخلفين» و«دفاعاً عن التقدم والفلسفة». ما أقصده هنا ان مادة من نوع «الوطن العربي اليوم في اطروحات عشر» مثلاً تصلح مقالة افتتاحية في مجلة اسبوعية تعتمد تكثيف الفكرة لحصرها في أضيق نطاق ممكن. ومما يعزز من هذا الاستنتاج ان كل واحدة من الاطروحات تفتح على مسائل واسعة، اما مادة «الرئاسة الأميركية عند الحكام العرب» فهي الأقرب إلى مادة لمجلة شهرية أو فصلية ترتبط بالحدث وان كانت تترك مسافة عنه لتقاربه بتعمق. يبقى العنوان «بيروت ٨٢ والاسئلة الفلسطينية الصعبة» وهذه قد تكون الأضعف بين الحلقات المذكورة، ليس لأنها تناولت تجربة بيروت الغزو والحصار والهزيمة، بل ربما بالضبط كونها تقطع العملية برمتها عن سياقها التاريخي العربي، الذي جعل النتائج تنتهي إلى ما بلغته من اكتساح عاصمة عربية وتشتيت وتبديد الثورة الفلسطينية. لا يقال مثل هذا الكلام دفاعاً عن الثورة الفلسطينية والحركة الوطنية وهما خاضتا التجربة المريرة معهاً، بل لأن تثبيت نص منشور في ٢٠/ ٦/ ١٩٨٤، أي بعد حوالي عشر سنوات من صدوره في صحيفة «السفير» اللبنانية، يحمل في طياته الاعلان الضمني ان النص المشار إليه ما زال قابلاً لمقاربة القضية على هذا النحو دون سواه.

«سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، الفصل الأكثر اقتحاماً

نصل إلى القسم الثالث وهو «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، وهو الأكثر اقتحاماً في الكتاب، ليس ذلك لأنه الأكثر جدة من سابقيه، بل كونه الميدان التطبيقي لما ورد في القسم الأول من خلال عمل الروائي «الآيات الشيطانية». وهنا يتناول العظم ما يصفه بـ«مشكلات البدائية المعيبة» (ص ٢٢٤) التي رافقت تلك الموجة من القمع الفكري التي اثارها قرار تصفية رشدي بفتوى دينية. اما هذه المشكلات فيحددها على الشكل التالي:

ـ تورط الكثير من المثقفين في الهجوم على عمل لم يتسن لهم قراءته. د. أحمد برقاوي، هادي العلوي، عبد الله الحسيني، د. كاظم الموسوي، رجاء النقاش، أحمد بهاء الدين (راجع الصفحات حتى ٢٣٥).

ـ ان الكثيرين عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من ان يكون فناناً وأديباً وروائياً (د. برقاوي أيضاً اللورد شوكروس، اللورد جاكوبوفيتز ـ كبير حاخامي بريطانيا ـ د. سيد اشرف، د. عبد الرحمن ياغي، و. . . الصفحات حتى ٢٤٦).

ـ تصور بعضهم ان الغرب تبنى رشدي ودافع عن قضيته ونقده للإسلام، وفي ان العالم الإسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها. ومصدر مثل هذا الوهم المزدوج هو أجهزة الاعلام. (نماذج رصد للغرب الحقيقي) عبر مواقف أصحاب القرار: جورج بوش، دان كويل، بيكر، الكاردينال اوكونور، جيمي كارتر، مارغرت تاتشر، جيفري هاو، جاك شيراك، الفاتيكان، مجلس الكنائس المسيحية، ومجالس الحاخاميات اليهودية في الغرب كله ربما في ذلك اسرائيل (ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩). واعتبار الصراع الذي دار حول الرواية اداة من أدوات الصراع الناشب بين آية الله الخميني وخادم الحرمين الشريفين من أجل الهيمنة على الجاليات الإسلامية الموجودة خارج الحدود وعبر البحار والسيطرة على تنظيماتها ومقدراتها وما شابه ذلك (ص ٢٦٤).

ـ سلب القارىء العربي حقه في ان يكون حكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي، قبل الهجوم على الرواية ومؤلفها. اما السبب فهو «رواية الغرانيق» ـ ينقل المؤلف هنا نصاً لما أورده الطبري حول هذه القصة. وكذلك يفصل في مسألة رمزية الصراع بين النبي وجبريل واسم «ماهوند أو ماحوند» المسيحي القروسطي التحقيري لاطلاقه على النبي محمد في الرواية (ص ٢٨٣) ورحلة سلمان الفارسي من الايمان إلى الشك، ومزج رشدي بين شخصيتي سلمان وعبد الله بن سعد بن ابي سرح لاعادة الصياغة الدرامية لمادة روائية إسلامية خام (ص ٢٨٩)، كذلك اشاره عائشة إلى التشكيك بالوحي بعد زواج النبي بزينب بنت جحش، وأخيراً قصص المصاحف وما اثير حولها من مناقشات تراثية حادة (ص ٢٩١).

ـ المشكلة الخامسة تتناول التقليد الأدبي الفكري الذي ينتمي إليه رشدي وينحدر منه، و«أقصد تقليد (أو تقاليد) أدب المعارضة الهجائي الساخر والمتهكم والهازل وفقاً للظروف والأحوال، وهي تقاليد عريقة جداً وبخاصة في أدبنا العربي ـ الإسلامي (ص ٣٠٢). وينتخب هنا نماذج من كتابات الجاحظ، وتحدي عمرو بن العاص والوليد بن عبد الملك ومن مقامات ابن ناقيا وأبيات منسوبة إلى أبي العلاء المعري وابن الراوندي وابي بكر الرازي ومسيلمة الكذاب وابن المقفع و. . .

ـ اما المشكلة السادسة فهي تناسي نقاد رشدي ومتهميه عمداً ان العالم العربي شهد نهاية القرن الماضي سلسلة لم تنقطع من القضايا الشبيهة إلى هذا الحد أو ذاك، بقضية رشدي والتي انفجرت كلها بسبب كتب وكتابات عصرية ومعاصرة تناولت المقدسات بالمراجعة العقلانية. . وقد اثار بعض هذه الكتب ضجة عربية واسلامية قادت إلى محاكمات وأزمات سياسية (علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم. طه حسين في الشعر الجاهلي: نجيب محفوظ: أولاد حارتنا. عبد الله العلايلي: اين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد و. . .

دون ضرورة لإطالة إضافية اختم بهذه الفقرة (ص٣٢٨)، يقول د. صادق جلال العظم: حين امعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة مواقع رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية، استنتج ان العالم الإسلامي بحاجة



اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من اصالة الدين والشرع والتراث والرجعة.»

ما حاولته ليس عرضاً لـ«ذهنية التحريم»، هو فقط بعض الاشارات المشددة عن بعض القضايا التي دفعت بالكاتب إلى دخول معمعة النقاش متسلحاً بما يملكه من منهجية نقد، خاتماً بالكثير من الاسئلة التي تفتح على مزيد من الجدل الفكري والسياسي والثقافي. □

(١) ـ راجع «نقد الفكر الديني»، دار الطليعة، الطبعة السادسة. ١٩٨٨، ص ٧.

التراث من شرفة الحداثة

جورج طراد

الصورة الفنية في التراث النقدي

دراسة

جابر عصفور

المركز الثقافي العربي ـ بيروت ١٩٩٢

■ ينطلق د. جابر عصفور في دراسته «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب» من قناعة مزدوجة، يتكامل شقّاها تكاملاً واضحاً، لينجم عنها منهج نقدي واضح المعالم يمكن تلمّس تجلياته من خلال فصول الكتاب جميعاً.

فأولاً هو نظر إلى الصورة الفنية، كما فهمها التراث العربي، من زاوية كونها جزءاً لا يتجزأ من العلوم السائدة، مثل الفلسفة وعلم الكلام واللغة وغيرها. فالموقف من الصورة، في نظر العرب القدامى، لم يكن سوى نتيجة لتفاعل معارفهم في حقول المعرفة السائدة في أيامهم. من هنا فان ما كتبوه في هذا المجال يعكس الحالة الثقافية والعلمية في عصرهم.

وثانياً حرص المؤلف على المزاوجة بين مضمون التراث، لهذه الجهة، وبين النظرة الحديثة إلى الصورة الفنية، فراح يطبق المقاييس الحديثة ليتفحص مفاهيم العرب القدامى لكل ما يمكن وصفه بأنه موقف من الصورة الفنية. لكن هذا الدمج بين التراث والمعاصرة، أو بتعبير آخر بين النظريات القديمة والأفكار الجديدة، ظل عند المؤلف مدروساً بدقة، بحيث لا يبدو مفتعلاً ولا يظهر منه ان الباحث يفتعل ايهام القارىء بان العرب القدامى انطلقوا دائماً من مفاهيم عاد إليها المعاصرون.

هذا المنهج جعل المؤلف يتعامل مع النصوص التراثية بعين المدرك تماماً للمسافة الزمنية التي تفصل بين الأفكار القديمة، مع ما تحمله تلك المسافة من فوارق واختلافات عن الراهن، لذلك فانه لم يكن يتردد، حين تقتضي الضرورة، في الاشارة إلى مدى قرب أو بعد الأفكار القديمة عما هو سائد في النقد الحديث. وفي هذا التوجه قيمة ثابتة للدراسة تندر ان نقع على مثيل لها في الكثير من الأبحاث الحديثة في العالم العربي.

بعبارات أخرى، د. جابر عصفور، في كتابه هذا، أقام في باحة التراث العربي القديم بكل ما لعبارة الاقامة من دلالة وعمق، ووقف في الوقت نفسه على شرفة المعاصرة يتطلع منها إلى ما يدور في أرض هذا التراث من رؤى وأفكار استبقت زمنها حيناً، وقصرت عن استشراف الثابت المستقبلي حيناً آخر.

يبدأ الباحث دراسته بالتأكيد على أهمية الصورة الفنية التي يعتبرها الوسيلة الفنية «التي يستكشف بها (الناقد المعاصر) القصيدة وموقف الشاعر من الواقع، وهي احدى معاييره الهامة في الحكم على أصالة التجربة، وقدرة الشاعر على تشكيلها في نسق، يحقق المتعة والخبرة لمن يتلقاه» (ص ٧).

هذا بالنسبة إلى الناقد المعاصر. لكن الناقد العربي القديم لم يكن يعرف مصطلح «الصورة الفنية». غير ان هذا لم يمنعه من تركيز اهتمامه على المشكلات التي يشير إليها المصطلح الخاص بالصورة. ويفسر المؤلف اهتمام العرب القدامى بمشكلات الصورة الفنية، على الرغم من جهلهم لهذا المصطلح بمفهومه الحديث، على انه ناجم عن كون الصورة هي الجوهر الثابت والدائم في الشعر، مع ان هذا الجوهر تعرض للكثير من التغيرات. و«لكن الاهتمام بها يظل قائماً ما دام هناك شعراء يبدعون، ونقاد يحاولون تحليل ما أبدعوه، وادراكه، والحكم عليه» (ص ٨).

اهتم العرب القدامى بـ«الصورة الفنية» قبل ان تتحول الى مصطلح

وتبرز الثغرة الكبيرة في الدراسات النقدية العربية المعاصرة، عندما ندرك، مع المؤلف، ان أحداً من الباحثين المحدثين لم يخصص بحثاً قائماً بذاته يتناول فيه «ما توصل إليه أسلافنا من النقاد والبلاغيين في درسهم العملي للنصوص، أو يوضح بشكل تفصيلي اضافاتهم الاصلية إلى تراث اليونان البلاغي والنقدي». فمعظم الدراسات النقدية العربية المعاصرة كان تناولها لمشكلة الصورة الفنية «كانت شيئاً عرضياً، أو جزءاً مكملاً لدراسات تتناول موضوعات أعم من الصورة» (ص ٨).

ومن أجل سد هذه الثغرة يرى د. عصفور وجوب تفحص انجازات القدامى في مجال الصورة الفنية من خلال ثلاث زوايا هي: الخيال، أو الملكة التي تشكل صور القصيدة، ودراسة طبيعة الصورة باعتبارها نتاجاً لهذه الملكة، ودراسة الوظيفة التي تؤديها الصورة في العمل الأدبي (ص ٩).

وفي ضوء هذا الطرح عمد المؤلف إلى توزيع كتابه على خمسة فصول رئيسية، يتضمن كلٌ منها نقاطاً ثانوية تندرج ضمن الموضوع الأساسي، وتساهم في اغنائه وتركيز مضمونه. وهذه الفصول هي:

١ ـ طبيعة الخيال وعلاقته بالصورة (١٣ ـ ٩٨).
٢ ـ الأنواع البلاغية للصورة الفنية (المهاد التاريخي) (٩٩ ـ ١٧٠).
٣ ـ الأنواع البلاغية للصورة الفنية (طبيعة الاستعارة والتشبيه) (١٧١ ـ ٢٥٤).
٤ ـ التصوير والتقديم الحسي (٢٥٥ ـ ٣١٢).
٥ ـ أهمية الصورة ووظائفها (٣١٣ ـ ٣٨١).

وفي الفصول جميعاً عمد المؤلف إلى اقتباس شواهد من التراثيين العرب، لجأ إلى تحليلها وشرحها واظهار ما فيها من مضامين تقارب المفهوم المعاصر للصورة الفنية، اهتدى إليها من خلال مقارنات اجراها بين





كتب

تلك الأفكار العربية القديمة، وما ذهب إليه رواد النقد المعاصر في تعاملهم مع الصورة الفنية، كأداة وكطبيعة، لا يستقيم الشعر خصوصاً، الكتابة الفنية عموماً، من دون توافرها.

وتبرز أهمية الصورة الفنية في التراث العربي القديم من خلال توقف بعض النقاد ملياً أمام الدور الذي يلعبه الخيال أو الصورة في الصورة. فقدامة بن جعفر مثلاً، في كتابه «نقد الشعر»، ميّز بين الغلو والممتنع والمتناقض. وابن سنان الخفاجي أوضح مرامي قدامة حين أوضح ان الممتنع «هو الذي يمكن تصوره في الوهم وان كان لا يمكن وجوده، مثل ان يتصور (. . .) يد أسد في جسم انسان، فان هذا وان كان لا يمكن وجوده فان تصوره في الوهم ممكن» (ص ٥٥). هذا التوضيح الذي جاء به الخفاجي في كتابه «سر الفصاحة»، نقع على ما يشبهه عند البغدادي في «رسائل البلغاء» حيث عرف الممتنع بان «الذي وان كان لا يوجد فيمكن ان يُتخيَّل».

هذا التشديد على الخيال، الذي هو في أساس الصورة الفنية، كما هو معروف، نجد تطويراً ملفتاً له على يد عبد القاهر الجرجاني الذي يقول في «أسرار البلاغة» بتفضيل الصور التي لا تكون إلا في الوهم والخيال على تلك التي تلتزم بمعطيات الواقع ومدركاته الحرفية «على أساس ان الصورة الأولى - إذا أجيد وصفها - يمكن ان تكشف عن براعة ذهنية وقدرة لافتة، في الوصول إلى الغريب والنادر الذي لا يعهد» (ص ٥٦).

والجدير ذكره هنا ان المؤلف وإن كان قد أشاد بالتقدم الرائد الذي ابداه الجرجاني في الاحتفال بالخيال الفني، فانه لم يشر، بما فيه الكفاية إلى الاسبقية الملفتة التي طلع بها الجرجاني في هذه الناحية. يكفي ان نشير لاكمال هذه النقطة إلى تعريف عبد القاهر الاستعارة الرائعة التي هي المقدرة على الجمع بين قطبين متباعدين لا يمكن للخيال العادي ان يجمع بينهما. وإذا بنا، بعد عشرة قرون تقريباً نقع على دعوة مشابهة أطلقها منظر شعري غربي حديث هو بيار ريفردي، في كتابه «Le Gant De Crin»، حيث يؤكد «ان روعة الاستعارة هي الجمع بين ضدين لا يمكن تصور أي رابط بينهما». ومتى ما علمنا ان ريفردي، كان ممهداً للحركة السوريالية، ادركنا مدى أهمية اسبقية الجرجاني في الاحتفال بالخيال.

لم يشر المؤلف كفاية الى اسبقية الجرجاني في الحديث عن الخيال الفني

ولقد وصل احتفال العرب القدامى بالخيال الذي هو أساس الصورة، إلى احدى نقاطه البارزة من خلال ما جاء به حازم القرطاجني في تشديده على أولوية الصور الذهنية (ص ٥٧).

ومن دون الاستفاضة في تفصيل الاهتمامات العربية التراثية بدور الخيال، ولقد استفاض د. عصفور في هذه الناحية، ننتقل إلى البيئات الثلاث التي أوضحت الأصول العربية الأولى لمبحث الأنواع البلاغية للصورة الفنية. وهذه البيئات هي: بيئة اللغويين، ثم بيئة المتكلمين، وأخيراً بيئة الفلاسفة من شراح أرسطو بوجه خاص. «وهذه البيئات الثلاث حدّدت معاً، مجرى البحث في الأنواع البلاغية للصورة، وصبغته، منذ البداية، بطوابع خاصة وسمات ثابتة، لم تفارقه في أية مرحلة من تاريخه. بل ان هذه البيئات هي التي أرست الدعامات الأولى التي قام عليها التراث البلاغي والنقدي كله» (ص ٩٩).

ويعد ان يستفيض المؤلف في تبيان جوانب وإضافات هذه البيئات الثلاث، مستنداً إلى نصوص كثيرة أبرزها لابن سينا والفارابي والكندي وابن رشد والجرجاني وقدامة بن جعفر وابن النديم وآخرين، ينتقل لتناول طبيعتي الاستعارة والتشبيه حيث ينقل كلاماً للجاحظ جاء فيه: «ان قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه، فمن عادة العرب ان تشبه به في حالات كثيرة» (ص ١٧٢). لكن الجاحظ يضع شروطاً للتشبيه بحيث ضمن اطار المعقول ولا يلامس المستحيل. وبعد الجاحظ جاء ابن المبرّد في كتابه «الكامل»، لينحو المنحى نفسه ويؤكد «ان للتشبيه حدّاً» (ص ١٧٥). ولا يختلف العسكري في «الصناعتين» عن هذا السياق، حيث يشير إلى ملاحظات دقيقة هي في طبيعة التشبيه، مؤكداً انه «لا يصح تشبيه الشيء بالشيء جملة (. . .) ولو اشبه الشيءُ الشيء من جميع جهاته لكان هو هو» (ص ١٧٥).

ولا يكتفي المؤلف بالنظرية فقط عند القدامى من العرب، بل انه يقدم شواهد على تعاملهم مع النصوص الشعرية في زمنهم، تؤكد انهم كان يقرنون النظرية بالتطبيق (نماذج على ذلك ص ١٧٦ وما بعد).

والعمل نفسه يمارسه الباحث في تناوله مفهوم الاستعارة حيث تكثر النماذج التي أخذها حول آراء الأقدمين في استعارات أبي تمام (ص ٢١٦ وما بعد).

وعندما يأتي فصل «التصوير والتقديم الحسي» الذي يعالجه المؤلف باهتمام ودقة بالغين، نكتشف مدى تقدم العرب القدامى في مجال التركيز على التصوير، أو الصورة. فحين أكد الجاحظ «ان الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير» كان يطرح - ربما لأول مرة في تاريخ النقد العربي - «بعض الأفكار الهامة التي سيطرت على أجيال طويلة من البلاغيين والنقاد من بعده» (ص ٢٥٥).

وما يلفت في موقف د. عصفور، انه يرى في موقف الجاحظ هذا، رفعاً لمفهوم التصوير التقليدي إلى مستوى ما نسميه، في العصر الحديث، تجسيماً. وهذا ما يجعل «التقديم الحسي للشعر قريناً للرسم، ومشابهاً له في طريقة التشكيل والصياغة والتأثير والتلقي، وان اختلف عنه في المادة التي يصوغ بها، ويصوّر بواسطتها» (ص ٢٥٧).

وإذا كان الجاحظ قد طرح هذه الفكرة ولم يحاول اختبارها عملياً، فان ناقداً آخر هو الرماني «التقط خيط الفكرة وحاول ان يعمقها ويطورها ليحلل من خلالها آيات القرآن الكريم» (ص ٢٦١). ويقدم عصفور أمثلة كثيرة على طريقة الرماني في تحليل آيات القرآن من خلال مفهوم التصوير (ص ٢٦٢ وما بعد).

لكن الرماني ومن بعده ابن جني والعسكري تعاملوا مع فكرة التصوير «بشكل جزئي ضيق»، من خلال قصرها على انماط الاستعارة والتشبيه فحسب. لكن الزمخشري اختلف عنهم، في مفهومه الخاص بالتصوير، إذ «حاول ان ينظر إلى المسألة على انها اسلوب شامل» (ص ٢٦٥). ويقدم المؤلف أدلة كثيرة على ما ذهب إليه الزمخشري. وبعده تطورت الفكرة لتصبح قائمة في الدراسة الاسلوبية للشعر (من ص ٢٧١ حتى ٢٨٤) حيث تحتشد النماذج الشعرية التي درست على ضوء التصوير.

ولعل أبرز فصول الكتاب هو الفصل الأخير الخاص بأهمية الصورة ووظائفها، حيث يبدأ المؤلف بتناول علاقة الصورة بالمعنى، انطلاقاً من مبدأ أرسطو القائل بان



«كل شيء مصنوع لا بد له من صورة وهيولى - أي شكل ومادة - يتركب منهما» (ص ٣١٥). بعدها يبرز الباحث أهمية الصورة التي لم تعد تعامل دائماً وكأنها عنصر زينة فقط ولكنها أصبحت «طريقة خاصة من طرق التعبير، أو وجه من أوجه الدلالة» (ص ٣٢٣). وفي هذا اشارة واضحة إلى أساس تقوم عليه مبادىء النقد الحديث الذي يتعامل مع الصورة على انها ركيزة أساسية في العمل الابداعي.

ثم يتناول المؤلف وظائف الصورة، من شرح وتوضيح ومبالغة وتحسين وتقبيح، إلى ما هنالك، ودائماً من خلال نماذج ومقتبسات وأمثلة يستقيها الكاتب من نتاج القدامى.

هذه الطريقة في التناول لا تجعل المؤلف مبهوراً بما ورد عند النقاد والبلاغيين العرب القدامى من مفاهيم خاصة بالصورة. وهو، وان كان قد أبرز حجم الريادة التي اتصف بها نتاج القدامى، لهذه الناحية، فانه توقف عند ثغرات عضوية اعترت التعامل مع الصورة ضمن العمل الابداعي. يوجز الكاتب ذلك حيث يقول: «لم يفهم الناقد القديم - في الأغلب الأعم - ان الأصل في الشعر هو المبدع قبل المتلقي، وان القصيدة لن تحقق شيئاً للمتلقي إلا إذا حققت ما يماثله للمبدع. وعندما ننظر إلى وظيفة الصورة من زاوية المبدع، يتكشف لنا زيف النتائج التي أدى إليها التصور القديم. فالصورة ليست من قبيل «الزينة» الطارئة على المعنى الأصلي (...) وبهذا الفهم لا تصبح الصورة شيئاً ثانوياً يمكن الاستغناء عنه» (ص ٣٨٣).

باختصار كتاب «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب» كتاب يسبر أغوار التراث العربي ليحاوره حواراً منفتحاً. الحوار ليس مفروضاً أو من قبيل رفع العتب. على العكس نلاحظ ان المؤلف ينقب في هذا التراث عما يراه قادراً على الصمود، وعما يوحي بتنبه العرب القدامى إلى قضايا فنية أساسية لا تزال تشغل النقد العالمي المعاصر.

من هنا فان الكتاب بتأسيسه على البعد التراثي، وبانفتاحه على آفاق الحداثة، ودائماً وفق منهج موضوعي صارم، يسد ثغرة هامة في المكتبة العربية التي اكتفت في الغالب، بعرض وجهات نظر القدامى من دون ان تناقشهم وتظهر لنا ما لهم وما عليهم. وهذا ما يفسر تشديد الكاتب، منذ المقدمة، على انه وضع في اعتباره «انني أتعامل مع تراث له ظروفه وطبيعته الخاصة، أبحث عن جوانب الأصالة فيه، كما أبحث عن جوانب الزيف (...) ولعلي لست بحاجة إلى القول بان تقديرنا للظروف التاريخية للتراث لا ينبغي ان يمنعنا من اتخاذ موقف نقدي منه، في ضوء وعينا المعاصر، وما يؤرقه من مشاكل وقضايا» (ص ١٢). □

احكام شخصية عابرة

جودت فخر الدين

ابراهيم اليازجي

دراسة

ميشال جحا

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ١٩٩٢

■ ما يقدّم به ميشال جحا لنصوص إبراهيم اليازجي، يعطي صورة وافية عن الجوانب المتعددة لشخصية اليازجي الثقافية.

ولكنّها ليست صورة تقويمية، وإنْ عبر جحا - من موضع إلى آخر - عن مكانة اليازجي، بتعابير تنم عن حماسة لا دقّة، وتنطوي على تأكيد لا تسويغ. وكأن الكاتب إنما أراد أن يقوم بعمل تسجيلي، أو توثيقي، يعطي فكرة عن حياة اليازجي المتنوّعة، ثم يترك له - بعد ذلك - أن ينظر بنفسه إلى النصوص المثْبَتة إذا أراد أن يُنشىء صورة يتبيّن من خلالها ما مثله اليازجي في زمنه، وما مثلته وتمثله كتاباته حيال ما اصطلح على تسميته بالنهضة العربية، التي عاش اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦) بدايات المرحلة التي سُمِّيت باسمها.

قُصارى ما سعى إليه ميشال جحا هو التعريف بإبراهيم اليازجي «الذي كان متشعّب النشاطات متنوِّع المزايا والمواهب. فهو أديب وعالم ولغوي وصحافي وشاعر وناقد أدبي وداعية تحرر نهضوي وواضع مصطلحات لغوية جديدة» (ص١٤). وقد جعل تعريفه ذاك في ثلاثة أقسام: الأول عن حياة اليازجي ومكانته في عصره، والثاني عن اليازجي ناثراً، والثالث عن اليازجي شاعراً.

لن أعرض لتفاصيل ما قدّمه ميشال جحا في هذه الأقسام الثلاثة من معلومات حول اليازجي أو من أقوال فيه، ولكني سوف أسوق ملاحظتي حول ما أطلقه جحا من أحكام شخصية فيما يتعلّق بالجانبين النقدي والشعري، مع إشارتي إلى أنّ أحكامه في هذين الجانبين ليست إلا عابرة وعامة. ففي كلامه على شعر اليازجي يقول إنه «بمجمله شعر تقليدي يتناول المواضيع المألوفة في زمانه...» (ص٥٩). ثم يشير في غير موضع إلى «الأهمية الوطنية والقومية» لهذا الشعر. أمّا في كلامه حول اليازجي الناقد، فيُعطي فكرة عن إسهاماته النقدية لينتهي إلى القول: «يتضح مما أوردنا حول اليازجي الناقد أنه قد فهم النقد فهماً صحيحاً وطبّقه في ما تناول من دواوين شعرية...» (ص٥٥).

هنا أودّ القول إن حكماً سريعاً كالحكم الأخير الذي أطلقه جحا حول اليازجي ناقداً من شأنه أن يُضلّل القارىء، أو انه - على الأقل - لن يفيده في شيء. فعبارة «فهمَ النقد فهماً صحيحاً» ليست إلا أنشاءً يخلو من أية دلالة. فأيُّ نقد هو ذلك الذي فهمه اليازجي فهْماً صحيحاً؟ وحتى لو عَيَّنّا نقداً بذاته، فكيف يمكن القول بتلك السهولة إنّ أحداً قد فهمه فهماً صحيحاً؟ أليس مثل هذا القول منافياً لطبيعة الكلام في النقد أو عنه؟

لقد كان الأوْلى بالكاتب إما أن يتجنّب مثل هذه الأحكام، وإما أن يجتهد في الكشف عن الصورة التي مثّلها اليازجي الناقد، في علاقته بالتراث النقدي العربي، وكذلك المؤثرات الأجنبية الوافدة التي عرفت في زمانه. وقبل أن أفصِّل رأيي حول اليازجي ناقداً، أودّ القول هنا أن الكلام على روّاد النهضة العربية - وإبراهيم اليازجي واحد منهم - قد يكون مُجْدياً عندما نتناولهم

بما يمثلون من حالات متوترة، تجاذبتها المؤثرات التراثية من ناحية، والمؤثرات الأجنبية من ناحية أخرى. أليست النهضة - كما فُهِمَتْ لدى روّادها - إحياء لروح التراث محافَظَةً على أصالة الشخصية العامة، وانفتاحاً في الوقت نفسه على ثقافات العالم المتحضر مواكَبَةً للعصر وإنجازاته؟

وإبراهيم اليازجي كان على وعي عميق - كما يظهر في كتاباته - بالمشكلة الحضارية التي عاشها العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد بذل جهوداً فيما توخاه تصدياً لهذه المشكلة. لقد ساهم في محاولات تجديد اللغة والأدب العربيين لكي يكونا قادرين على استيعاب المستجدّات العالمية في جميع المجالات، فهو الذي سعى إلى تعريب المصطلحات العالمية لكي ينفي أيَّ قصور قد يُلْحَقُ باللغة العربية. والأهم من ذلك أنه هو الذي تابع ما بدأه أبوه - الشيخ ناصيف اليازجي - من شرح لديوان المتنبي، هذا الشرح الذي هو، في نظري، أخطر إنجازاته، والذي سوف أعود إلى الكلام عليه بعد قليل.

لقد أحس اليازجي إحساساً مريراً بالتخلف العربي، أو الشرقي عموماً، عن ركب الحضارة في القرن التاسع عشر. وها هو يقول في مقالة يودِّع بها هذا القرن: «هو من القرون التي ليس للشرق فيها ذِكْرٌ يُؤْثر ولا أثرٌ يُذكر، ولا خرج الشرقي منه إلا بما احتقب من ظلمات العصور الغوابر، وازداد عليه ما لحقه في هذا العصر من الذل والمفاقر، فلا اختطَّ لنفسه سبيلاً يبلغ به إلى مواطن الفلاح، ولا أقام له عزاً يعصمه من تطاول الطامع والمجتاح...» (ص٩٠).

وقد حدا ذلك الاحساس اليازجي على حث العرب للجري في سبل الأمم الراقية، فراح يدعو إلى الاهتمام، أكثر فأكثر، بالنواحي العلمية، محاولاً في الوقت نفسه أن يقدِّم صياغة لمفهومات جديدة في مجالات اللغة والأدب والنقد. كيف يمكننا أن نرى إليه ناقداً؟ أعود إلى ما كنت بدأته من الكلام انطلاقاً من الحكم الذي أطلقه الكاتب ميشال جحا حول اليازجي الناقد.

اليازجي مهم في الشرح لا في النقد

يقول جحا: «لم يضع إبراهيم اليازجي كتاباً في النقد الأدبي، ولكنه تناوله في كتاباته في مجلة «الضياء». وهو كان يمارس النقد من زاويتين: الزاوية النظرية، والزاوية التطبيقية...» (ص٤٦). ثم ينتقل إلى القول: «لعل أهم ما قدّمه اليازجي في موضوع النقد هو شرحه لديوان أبي الطيب المتنبي بعنوان «العرف الطيِّب في شرح ديوان أبي الطيِّب» الذي بدأ به والده الشيخ ناصيف، ثم أتمه هو سنة ١٨٨٧» (ص٥١). لقد علّق ابراهيم اليازجي على شرحه لديوان المتنبي بحوالى خمسين صفحة أُثبتت في نهاية الشرح (انظرْ: العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيب، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ص ٦٥٢ - ٧٠٣).

وفي هذا التعليق يورد اليازجي بعض آرائه النقدية حول شعر المتنبي، إلا أن اهتمامه الأول ينصب على إظهار صعوبات الشرح الذي قام به، وعلى تقويم ما قام به الشرّاح السابقون لديوان المتنبي، وما واجهوه من مشكلات، وما تداركه هو من هفوات وقع فيها أولئك الشرّاح. إن كلام اليازجي حول الشرح هو أهم من كلامه في النقد، وهذا الامر لم يشر أليه ميشال جحا، وكان من الأولى أن يتنبه إليه، خصوصاً أن شرح اليازجي قد يكون من أفضل الشروحات لشعر المتنبي، وفيه ما فيه من خدمة جلّى للغة والشعر العربيين. يتكلم اليازجي عن طريقته في الشرح وخصوصاً في إظهار معاني المفردات أولاً، ثم في إعطاء معنى البيت كاملاً، وفي ذلك ما يقتضي المقابلة بين شروحات السابقين، والرجوع أحياناً إلى المعاجم وكتب اللغة. ومما يقوله: «من موارد الوهم الذي تعرّض للشرّاح في فهم معاني هذا الديوان أنهم كثيراً ما يتسامحون في التحقيق على معاني الغريب فيفسرونه بما يبدو لهم من قرائن الحال وما تسوق إليه أدلّة الظن دون الرجوع في ذلك إلى كتب اللغة واستثباته من نصوصها» (انظرْ: شرح ديوان المتنبي، ص ٦٩٠).

لا تخفى إذن الفوائد اللغوية - إضافة إلى الفوائد الأدبية - لشرح اليازجي لديوان المتنبي، علماً بأنّ اليازجي الشارح كان مؤلِّفاً معجمياً، وكانت له تعليقات على «محيط المحيط» للبستاني، وعلى غيره من المعاجم.

أمّا الآراء النقدية التي قدَّمها اليازجي حول شعر المتنبي فهي آراء تقليدية، لا تتجاوز ما نعرفه في كتب النقد العربي القديم، ويسهل ربطِها بالنظرية النقدية المعروفة «عمود الشعر». لقد كان همُّ اليازجي في كلامه على المتنبي متجهاً إلى التفريق بين ضربين من شعره: الأول متكلِّف مستغلق المعاني، والثاني ظاهر الأغراض وفيه الحِكَمُ والأبياتُ السائرة. انظرْ إلى قوله إذ يورد بعضاً من الأبيات التي يستحسنها: «أنت ترى هذه الأمثلة على ما فيها من شرف المعاني ودقّتها ظاهرة الأغراض مائلة المراد إلى ما لا يَحْتمِلُ شبهةً ولا خلافاً، ولا يتطرّق إليه استنباطٌ ولا تأويل، ولو كان شعر المتنبي بأسره من هذا النمط ما احتاج الديوان إلى الزيادة على الشرح الواحد، شأن غيره من دواوين أكابر الشعراء (انظر شرح الديوان، ص٦٦٥).

من السهل أن نلاحظ تمثُّلَ اليازجي بالأقدمين في آرائه النقدية، وأخذه عنهم طرقَ المقارنة أو المُماثَلة، خصوصاً في كلامه على التكلّف والتوعُّر لدى المتنبي، وردّ ذلك

إلى ما يُشبهه عند أبي تمّام. هكذا يتبين لنا أن اليازجي لم يضف شيئاً يُذكر في النقد، بل أبقى على صورته التقليدية متوسلاً وسائل الأقدمين. ألهذا قال ميشال جحا إن اليازجي فهم النقد فهماً صحيحاً؟

قدّم ميشال جحا لإبراهيم اليازجي وعرَّف به، ولم يرم - في كتابه - إلى تقويم ما يمثّله، كرائد من روّاد النهضة العربية، تقويماً تحليلياً مفصلاً، بل صدرت عنه بعض الأحكام العامّة بشكل عَرَضيّ. على أيّ حال، نستطيع القول إن الكتاب مدخل صالح ووافٍ في تمهيده لتناول اليازجي تناولاً تقويمياً، وفي أيّ جانب من جوانب شخصيته المتنوّعة. □

الجسد الملعون

داوود الرز

مرايا النار

رواية

حيدر حيدر

دار امواج. بيروت ١٩٩٢

■ هكذا يمعن ناجي العبد الله بطل رواية حيدر حيدر الصادرة مؤخراً تحت عنوان: «مرايا النار» في هجرته (هجرتنا). والهجرة هنا ليست خروجاً مصعلكاً عن طقوس قبلية، إنه - بالضبط - مهاجر إلى «ربي». . هجرةٌ تحاكي نبوية تأسيسية تفهم من صياغة مظفر النواب قطرة الماء، لا الربع الخالي. إذ ان ذاك الربع في ضميره الحضاري ليس سوى منتهىً للسراب. فالربع الخالي هنا هو - تحديداً - الموت عطشاً لحضارة راهنة. . هنا البداوة نقطة ما بعد استدارة الدائرة. . إنها استدارة (ياء) البداية (واواً) للبداوة. . وليس الربع الخالي مرة أخرى غير دار الزوج العاجز عبد الرحمن التاجي: الأخ الأكبر لأخ أصغر مرشح لحضارة عربية نحو الغرب مؤكد نجاحه في الرواية. . وجمل البداوة أو ناقتها - لا فرق - في رواية العروبة المعاصرة هو قطار بخاري يمتطيه السيد ناجي العبد الله كجمل فعلي. . جمل يناسل من فوق إردافه إعجازاً ونوءٍ كلكله وجداناً محاكياً لوجدان امرىء القيس (مثلاً أو على الأقل).

هكذا يحاول حيدر حيدر القبض معاصرةً على بداوة روح عربية يتقصاها على ناقة بخارية من الشرق إلى الغرب. . من لبنان إلى العراق. . فيستعير لبطله حركة وروحاً غير روائية أصلاً. . بطله شعري، عناصر تكونه الوجداني ململمة من محفوظات الشعر الجاهلية. . والحادثة الروائية تكرار لمغامرات البدوي الشاعر: «سموت إليها عندما نام أهلها». . وعلى هذا المستوى يسجل للكاتب توق النقض. . البدوي هذه المرة يمارس الهروب من كثرته المفهومية. . هروباً من إضاءات جسد الأنثى المصقول (كالسجنجل). . وهروباً من وسيلة الهجرة المؤبّدة له (الناقة) إلى القطار. . وهروباً من سبي نساء القبيلة المواجهة. فينفجر نص الكاتب عن مخزون صراع يبدو لديه (ولدينا تقريباً) ما بين بلاط الغساسنة والمناذرة. . . معاوية وعلي. . محمد ومسيلمة الكذاب.

إذن ما الذي باستطاعة كائن عربي ضائق ذرعاً بمنشه الثقافي - الحضاري (الوجداني - الشعري - الأدبي - الديني) أن يرويه؟!

هكذا يتوسل نص حيدر حيدر تجريباً روائياً محكم الخصوصية لينفس بإلحاح عما يشبه حالة غثيان حضاري تؤرّقه على مُركبات من الإعتراض السياسي - الإجتماعي والأخلاقي القيمي. .

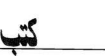
فعبر المونولوج نرى ناجي العبد الله مشروع الروح بحادث الحروب الأهلية العربية التي يفقد بفعلها وذات يوم من أيامها: أسرته عن بكرة أبيها ناجياً بمحض الصدفة من مجزرة هجوم بالقنابل والأسلحة على بيته، وحبيبته التي يغتصبها الجنود ويلقون جثتها في النهر. . وتحيله إلى ماضٍ روحي عريق، ماضٍ لبدوي مسكون: بجن الدم والثأر وشيطانها كما بملائكة البدوي المجنحة بالبراءة والمروءة، تحيله بدوياً يمعن في الهجرات والسفر. راحلته العصرية قطار يعبر به سهوب أفريقيا نحو الغرب. . على أن ما تسرده الرواية ليس مغامرات الرحيل، بل إن السرد ينصب على واحدة من حوادث حط الرحال، دراما الاستقرار في محطة تريد أن تبرر إمعان البدوي في هجرته وتقرر استحالة أي استقرار. . فإذ يقرر ناجي العبد الله، الغريب الهارب من الشرق: من حرب لبنان أو العراق، أن يستقر في قرية مغربية مستأجراً غرفة من بيت عبد الرحمن التاجي بواسطة صديق سوري مشترك، يبدأ الفصل الأول من الرواية المعنون بـ«زمن الحكاية». .

> **بطلة الرواية تمعن من مراودة رجلها المشتهى**

من هو عبد الرحمن التاجي: إنه هارب من قريته الأصلية (مليلة) بابنة عمه دميانة التي تزوج منها ستراً لفضيحة مسافحة أخيه لها بابنة هي: بوران. . هذا الأخ الذي كانت العائلة تخطط لإرساله إلى فرنسا لإتمام تعليمه العالي. . مع ذلك فإن القدر أو المعطى الروحي لهذه الشخصية يأبيان على الزمن أن يُطين الذاكرة على منطويات العار السالف، فلا يلبث عبد الرحمن التاجي أن يتعرض لحادث يجعله مقعداً مشلول النصف السفلي من الجسد، وعاجزاً من موافاة جسد الزوجة إلى المواعيد الشهوية وبراري الرغبة وبحارها، وعاجزاً عن مقاومة ميل الزوجة إلى القبول بمشاركة الوافد الغريب للعائلة بإحدى غرف مسكنها، تأميناً لدخل يُضاف إلى دخل العائلة الذي يقتصر بعد حادث الشلل على حوالات مالية متواضعة يرسلها الأخ الذي أصبح الآن مهندساً يعمل في فرنسا. .

نحن إذن بإزاء بناء درامي مؤسس على ارتطام مؤسسات قيمية وروحية بلورها الزمنان التاريخي والشخصي لكل من الشخصيات الثلاث: ناجي العبد الله المسكون بجنون الثأر العاجز والذي لا سبيل إلى تحقيقه إلا بالهجرة إلى بداوة النفس ومروءتها الرافضة للخيانة والإبتذال. عبد الرحمن التاجي المشطور: جسداً بالشلل، وروحاً بالغيرة والتوق العاجز إلى محو العار بالقتل. ودميانة: الجسد المعبد المسكون بروح الأمل الأخضر والتوق الجامح للطيران





فوق المعطى التاريخي والقيمي، فوق حادث الإهانة الروحية والعار الجسدي. دميانة الجسد الملحاح وحاجتها الفاقعة للرجل، للغريب، لناجي العبد الله.

وكما أن ارتطام الأشياء تصدر عنه حلقات متتالية من الأصوات ـ الأزمنة، فإن ارتطام المؤسسات الروحية المتباينة والملتحمة في آن والتي تشكل هذه الشخصيات، ينتج عنه للرواية ايضاً حلقات من الأصوات ـ الأزمنة، فنجد بناء الكاتب الروائي يقوم على نوع من الهندسة الزمنية، فليست الرواية فصولاً مرتبة عددياً: فصل أول.. ثانٍ.. الخ.. بل نحن بإزاء: زمن الحكاية، ثم زمن الورد، ثم زمن العار، ثم زمن الهروب، ثم زمن الغيرة، وزمن أخير لا يخص الأبطال مباشرة بل هو زمن السلطان العربي المعاصر.. لذا فهو: ملحق: زمن التتويج ومرايا الظلمات..

وكذا على مدى حلقات الأزمنة التي تخص الشخصيات الثلاث يتجه الحدث بالبطلة إلى الإمعان في مراودة رجلها المشتهى ناجي العبد الله، وبالزوج العاجز إلى الإهتراء الروحي الناجم عن مزيج من تأجج الغيرة والعجز عن محو العار.. وبناجي العبد الله إلى الإمعان في الهروب المتشبِّث ببداوة القيم والترحال.

عند هذا الحد من العرض البانورامي للمعاني الدرامية في الرواية، يُتاح للمتلقي الوقوف على خصوصية التجريب الأسلوبي والتقميش اللغوي الذي تقاسمه المغامرة التأليفية بعدالة منقطعة النظير مع الغاية التعبيرية أو المعنوية التي تنطوي عليها هذه المغامرة. فالسرد يقوم على مونولوج طويل يتداعى في روح ناجي العبد الله في زمن ما بعد الهروب وبعد انتهاء زمن الحكاية، وهو الآن في مقصورته الخاصة في قطار الهجرة التي لا تنتهي، يروي عبر لقطات «فلاش باك» متقطعة يصلها بسرد لزمنه الراهن في القطار لحوادث تتجه نحو موت طفل في هذا القطار وانتحار جدّته، مداخلاً مونولوجه الطويل بمونولوجات أقصر لرفيقي حكايته (دميانة وعبد الرحمن التاجي) حيث يزدهر السرد عبر مونولوج هذا الأخير في فصل زمن الغيرة. وبما أن الأزمنة تشكلها تداعيات الذاكرة فإننا نجد الكاتب يبرع في تشكيل الأمكنة على تقنين ضوئي محكم الهندسة وفذّها.. التشكيل الضوئي يحافظ طوال الرواية على درجة سطوع ـ خفوت شديدة الضبط والإنسياب.. فبين فواصل التداعيات الحادثة في زمن السرد في القطار تلقى نظرة سريعة من نافذة المقصورة على برارٍ أو أجواء فيها طيور وأفق فيه جبال بألوان، فإن السرد المونولوجي يتم من درجة خفوت ضوئي يخص الذاكرة، فالمتداعي يحبس في مقصورة لا تستدرج درجة خفوتها الضوئي الخفوت الذاكري إلى مراع لا تناسبه. وكذا الحال في سرد أزمنة الحكاية السالفة حيث الأحداث تتم في معظمها ما بين مطبخ المنزل الخاص بالأسرة والغرفة الضيقة المخصصة للزائر الغريب، مع فواصل من أحداث تتم سريعاً أثناء نزهة ما على شاطىء بحرٍ ما أو دغل بري. هنا أيضاً الضوء الخارجي يحافظ على درجة من التقنين لا تستدرج السرد الذاكري إلى ما لا يناسبه من مراعي الضوء.

بموازاة هذه الهندسة الضوئية المحكمة التي تميز البناء السردي في الرواية هناك إحكام من نوع آخر يتعلق بنتف الحوارات التي لا يسمح لها بالحد الأدنى من الثرثرة، كما أنها تنزع إلى الخلو من إطلاق الأحكام القيمية علناً، بل تغلب عليها سمة تداعي التساؤلات السريعة والتشظي بمستويات متنوعة: فلسفة، حضارة، نفساً وأدباً.

كما للمرء أن يقف في ثنايا الرواية وطوالها على ايقاع نقدي مفصح بشكل خافت لكن واثق من أصول مغامرة الكاتب التأليفية ومداخلته الخاصة في فن الرواية ووسائلها التي يصرِّح المؤلف بعدم وجودها المسبق قبل الحكاية، بل هي انبثاقاتها الشرعية.. من سلالتها.

كل ذلك يترك إحساساً يتجاوز التلقي الروائي للنص. إلى تلقٍّ لشاعرية عريقة هي غلالة روح الكاتب حيدر حيدر. □

مدنس ومقدس

عبد الرحمن قويبي

الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي

دراسة

محمد الجويلي

المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس ١٩٩٢

■ «... إذا كان المشروع في العلوم الإنسانية عموماً، إعادة طرح قضية من القضايا متى توفرت معطيات جديدة، أو طبّق منهج جديد. فمن باب أولى وأحرى ان تكون إعادة الطرح مشروعة، بل متأكدة، إذا عثر الباحث على زاوية نظر لم يُتناول منها الموضوع، واستطاع من تلك الزاوية ان يسلط أضواء من شأنها ان تعين على الفهم الصحيح وتساعد على الادراك السليم...».

بهذه الكلمات يقدم د. عبد المجيد الشرفي كتاب (الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي) للكاتب محمد الجويلي. وهذا ما يؤكده الكاتب نفسه عندما يشير إلى غياب (المخيال) بالمقارنة مع باقي جوانب الدراسات الأخرى في (العقل) كأعمال برهان غليون، ومحمد عابد الجابري. وبما ان الموضوع كذلك، فإنه يقتضي تضافر جهود أجيال، وليس أفراداً فقط!

يتحدث الكتاب عن الزعيم السياسي. فلماذا الزعيم السياسي بالذات؟ لأنه: «هو الغائب الحاضر، يغيب في بحوثنا المعاصرة المتعلقة بالسياسة غياباً يكاد يكون مطلقاً... ويحضر حضوراً مكثفاً لأن قضايا الديموقراطية والعدالة والحرية لا تتحقق إلا بحضوره السلبي أو الايجابي على حد سواء...»[1].

بعد ذلك، يحدد الكاتب مرجعيته في هذه الدراسة، وهي مرجعية متنوعة المشارب؛ تمتح من الكتب اللاهوتية والأدبية والفلسفية والتاريخية، ومقاربتها مقاربة علمية مع كتب معاصرة لكل من ميشال فوكو M. Foucault وج. ب. سارتر J. P. Sartre ومحمد اركون M. Arkoune ودوسوسير F. D.Saussure والهدف من وراء هذا كله هو: «تحريك الاسئلة حتى تظل تزعجنا وتقلقنا، وزحزحة الخطاب المعرفي حتى يلج الأماكن المظلمة في وعينا ولا وعينا التاريخيين، وتقتحم ما يمكن ان نفكر فيه، ولا تقتصر على ما هو متاح التفكير فيه»[٢]. انطلاقة مفعمة بشتى المخاطر؛ ان على مستوى المنهج أو على مستوى الهدف. غير ان أكبر خطورة هي محاولة تخطي الفاصل الزمني بين زمن الكتابة ـ كتابة المصدر ـ وزمن قراءته أي الكتابة حوله. وهما متباعدان جداً: «ان تحويل هذه النصوص من موميات محنطة في الرفوف إلى مكانها الجدير بها في وجداننا وعقلنا... أمر ليس بالهين اطلاقاً..»[٣].

لعل أول ما يثير القارئ لعنوان الكتاب هو كلمة «مخيال»، من هنا يكتسب السؤال: لماذا المخيال وليس الخيال؟ مشروعيته المنهجية.

ويجيب الكاتب بأن ذلك وليد تصور مقصود. هو ان البحث سيركز أساساً على آليات التخيل في الحضارة العربية القديمة في المجال السياسي. لكن سرعان ما تندمج الكلمتان، فيستعملها معاً!!

اما الاشكال الثاني الذي يطرح، فهو علاقة المخيال بالكتابة على اعتبار ان المخيال يدخل من ما يسميه أركون M. Arkoune بالثقافة الوحشية «La Culture Sauvage» وهي الثقافة التي تنتجها العوام، وتتميز ببداهتها وتلقائيتها. في حين ان الكتابة تنتمي إلى الثقافة العالمة «La Culture Savante» التي ينتجها العلماء والأدباء بفقهائهم ومتكلميهم وشعرائهم، وتتميز بالدقة والاستراتيجية المحكمة للخطاب. وهذا ما يبرر إلى حد ما سر تغييب المخيال في الفكر العربي المعاصر الذي بدا مفتوناً بالعقل.

وفي إطار توضيح بعض المفاهيم يقف الكاتب عند لفظتي مقدس/ مدنس انطلاقاً من المعنى الديني. فإذا المقدس هو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص. والمدنس هو الرجس الذي لا يخلو من العيوب والنقائص. ثم يبدأ الكاتب في رصد هذه الثنائية مقدس/ مدنس في التاريخ الإسلامي بدءاً بالظروف التي احاطت ببيعة كل من ابي بكر وعمر وعثمان.. وما رافقها من هزات على المستويين الديني والسياسي فيقول: «ان المدنس يدشن مرحلة ما بعد النبوة مباشرة، ولكنه يتستر في ثوب المقدس ويحتمي به ويضللنا، ومع ذلك نصر على كشفه..»[٤]. هذه العودة إلى المدنس ستتكرس عند الخليفة الثالث خصوصاً، وهي العودة التي تفسر لنا العنف السياسي الذي قوبل به فكان هو نفسه ضحية لهذا المدنس كما صور ذلك الجاحظ. وستستمر هذه العلاقة المتوترة بين الحاكم والمحكومين، فتتوالى الفتن والحروب.. فكان آخرها مقتل علي، وقيام الدولة الأموية التي انتقلت بالعالم الإسلامي نقلة جديدة على صعيد الأعراف السياسية، تتمثل في المعادلة الآتية:

الخلافة ← حكم شرعي ← مقدس/ الملك ← حكم وضعي ← مدنس.

يبدأ الكاتب فصل «الزعيم الراعي» بجملة تكاد تلخص موضوع الكتاب برمته يقول فيها: «.. ان أحد أهم التجليات القدسية للسلطة في المجتمعات القديمة هي تلك المماثلة التي خلقها المخيال الإنساني عبر العصور بين علاقة الحاكم بالمحكوم وعلاقة الراعي بقطيعه من جهة أخرى»[٥]. مقابلة تستمد مشروعيتها من التراث الإنساني العقائدي؛ إذ لا غرابة في الأمر ان نجد أغلب الرسل مارسوا عمل الرعي قليلاً أو كثيراً. وهذا يحول الرعي ـ الذي هو عمل الأنبياء ـ إلى مقدس. انه ـ أي الرعي ـ الوظيفة الأساسية التي ارتبطت بالخالق/ الله، الذي يرعى قطيعه من البشر، ويحرسه. لكن سرعان ما ستنسحب هذه الوظيفة على بعض رعاياه المختارين من الأنبياء. وباستنطاق التراث نجد تزكية لهذا الطرح؛ فهذا ابن تيمية السني الحنبلي يقول: «.. ذلك ان الوالي راع على الناس بمنزلة راعي الغنم..». والنيسابوري الشيعي الباطني يقول: «ان غاية صفوة الحيوانات البشرية الاتحاد بالامام...»[٦]. ومن مستلزمات الراعي السهر على قطيعه، والتفاني في خدمته، سواء في التراث الإسلامي أو غير الإسلامي. وفي مقابل هذا التفاني يجب على الرعية ان تخضع خضوعاً تاماً لراعيها، تأتمر بأوامره دون تردد أو تمرد، لذلك «فكل اخلال بطاعة الراعي ليس في الحقيقة إلا اخلال بطاعة الله. ومن هنا تنبثق مقولة العقاب باعتبارها احدى تقنيات السلطة الرعوية الأكثر لفتاً للانتباه..»[٧].

في الكتاب وصف للراعي وتغييب للرعية

لقد عرف التاريخ الإسلامي نوعين من الزعماء؛ داخل السلطة وخارج السلطة. والفرق بينهما أن الأول يمارس الحكم والثاني لا يمارسه. وبناء على هذا التموقع نجمت فكرة العصمة من الخطأ. فإذا كان الأول يمارس الحكم، فهو بطبيعة الحال معرض للخطأ، في حين ان الثاني، الذي لا يمارس فهو إذا معصوم من الخطأ. من هنا جاءت تصورات الفرق الإسلامية لزعمائها؛ فكان التصور السني للزعيم تصوراً واقعياً تاريخياً تقوده خلفية براجماتية Pragmatique منفعية، تكتسب مصداقيتها من مقولة الرجل المناسب في المكان المناسب، ولو على حساب المستوى العقائدي!!





وعلى النقيض من هذا نجد الزعيم الشيعي زعيماً اسطورياً مثالياً، يبحث جاهداً عن احلال المقدس في الكون عبر لقاءاته مع الناس، أو عبر تقنيات خاصة؛ كالتصوف والزهد وفعل الخير حتى يغدو في المخيلة الإسلامية قوة تتجاوز الظواهر الطبيعية إلى ما وراءها انه إلى حد ما صورة مصغرة للخالق الأعلى، بل ان من الشيعة الغلاة من يؤمن بألوهية الامام[٨].

هذه العلاقة بين الواقعي والأسطوري في الزعامة ستتطور إلى جدلية الايديولوجيا واليوطوبيا، تعكس جدلية الزعامة على مستوى الدولة، اموية/ عباسية.

فالزعيم الاموي - كما صوره الجاحظ - مدنس، بخيل، جشع، غير مبال بدين أو قيم، وعلى النقيض منه الزعيم العباسي «.. ومن خلال صورة الزعيم الاموي المدنس، تتراءى لنا صورة الزعيم العباسي المقدس، الذي جاءت سلطته على انقاض حكم كسروي قيصري موغل في الاستبداد، والتظلم، وملطخ بدماء المسلمين..»[٩].

وهكذا تغدو اشكالية الزعيم السياسي ذات ابعاد أربعة:

١ - مدنس ← واقعي ← سني ← ايديولوجيا

٢ - مقدس ← اسطوري ← شيعي ← يوطوبيا.

(١) الزعيم السياسي»،.. ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

لقد عملت الايديولوجيا ممثلة في تسخير العباسيين للفكر لتكريس مشروعيتها في الحكم، وذلك انطلاقاً من تشويه صورة الخلافة الاموية، وكان الجاحظ الآلة التي سخرت لذلك، خصوصاً وانه كان معتزلياً - مما جعله يكتسب احترام الطرفين معاً، السنة والشيعة. اما اليوطوبيا فإنها: «كانت تعبيراً عن الطموحات العميقة الكامنة في الجماعة الإسلامية المكبوتة بقوة النظام السياسي الاجتماعي القائم..»[١٠].

وبناء على ذلك سيبقى الزعيم في المنظور اليوطوبي زعيماً لا وجود له على مستوى الواقع الفعلي، زعيماً إنسانياً خالداً!! سيظل المخيال الإسلامي يلاحقه في الحلم والواقع ما دام لحياتنا نواميسها المعهودة.

ان دراسة الزعيم السياسي في علاقته بالواقع السوسيولوجي عمل تحول دون تحقيقه عوائق شتى. والأمر بالنسبة للمخيال الإسلامي يصطدم بعائقين اثنين:

«أولهما: عدم كتابة التاريخ الاجتماعي العربي الإسلامي بشكل متكامل وشفاف.

ثانيهما: خضوع البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط إلى تحولات مستمرة دون ان تفرز هذه التحولات، تحولات مماثلة في بنية التخيل الإسلامي للزعيم..»[١١].

ويختتم الكاتب دراسته هذه برصده لعلاقة الزعيم السياسي في التراث الإسلامي بالبنية الاجتماعية في عصره، وذلك من خلال عينة معينة؛ كعامر بن الطفيل، وعلقمة بن علاثة وعروة بن الورد، وابي مسلم الخراساني!! بعد هذه القراءة المختصرة جداً للكتاب، فان لنا بعض الملاحظات التي عنت لنا ونحن بصدد قراءته.

فالكتاب - في نظرنا - عبارة عن قراءة لبعض الشخصيات على مستوى الزعامة. بدءاً بالرسول إلى ابي مسلم الخراساني، وتوظيف ثنائية مقدس/ مدنس في ترتيب وتمييز هؤلاء وأولئك.

كما نلاحظ تغيباً لدور الرعية - وقد برره الكاتب في الخاتمة - مع العلم ان الزعامة: مقدس/ مدنس، تقتضي وجود طرفين؛ راع ورعية. لكن بقي الكتاب منحصراً في إطار الراعي فقط.

الا ان أهم ملاحظة - وهي التي دفعتنا أساساً لقراءة الكتاب - هي السكوت عن واقع الزعيم السياسي المعاصر!! خصوصاً وان الظروف الاجتماعية والسياسية والدينية مؤهلة لقبول مثل هذه الدراسات؛ فالتطورات الاجتماعية على مستوى البنى الاقتصادية غيرت من مفهوم بعض الفئات للزعيم. والتطورات السياسية بتبنيها للنهج الديموقراطي وتعددية الأحزاب وحرية الرأي و و... إلخ. حددت مواصفات الزعيم السياسي المنقذ من الأزمات الاقتصادية. وأخيراً التطرف الديني المتمثل في المد الأصولي هنا وهناك خلق أنواعاً أخرى من الزعامات التي لا تمت بصلة لا لهذه ولا لتلك. لذلك فاننا نعتبر هذا التغييب، أو هذا المسكوت عنه ثغرة كبيرة في الكتاب، ولا نستطيع ايجاد أي تبرير لهذا التغييب.

وأخيراً، فالكتاب على المستوى المعرفي لا يخلو من بعض القراءات الجادة والمنقبة في النصوص القديمة مع التركيز على ابن خلدون - فهل هي مجرد صدفة ان يكون محمد الجويلي تونسياً أيضاً!! - في حين ان هناك مصادر أخرى لا تقل أهمية عن «المقدمة».

إلا ان الكاتب يتدنى بهذا مستوى المعرفي إلى المستوى (الاقسام الثانوية) وذلك عندما يبدأ في التعريف ببعض الأعلام في الهوامش:

الجاحظ، (ص ٥٠) - ابن خلدون، (٥٧) - ابن تيمية، (٧٥) - أبو الحسن الماوردي، ، (٦١). حيث انه من المفروض في قارىء كتاب كهذا - بموضوعه الحساس جداً - ان يكون عارفاً بهؤلاء.

غير ان هذه الملاحظات الشخصية - في نظرنا - لا تقلل من قيمة الكتاب بقدر ما تساهم في خلق حوار بين المهتمين، باعتباره فتحاً جديداً في مجال دراسة التراث. □



ادب تبشيري ساذج

امير الدراجي

عجين الفلاحة

مجموعة قصصية

سلوى بكري

سينا للنشر ـ القاهرة ١٩٩٢

■ مجموعة سلوى بكري القصصية «عجين الفلاحة»، عوالم متشحة بالمرارة والسخط، وابطال ضعفاء يستخدمون القوة المتبقية لديهم، كمن يضع ساعديه تحت أنقاض عالم منهار، سرعان ما يهرسه وينساه. محاولات طريّة العود، غضّة الاهاب، تنطح جدار المستحيل، فتنقلب حياتها مرارة ومعاناة قاسية، وبطريقة شفوقة على أولئك الابطال، تمارس الكاتبة أحزاناً برانيّة، لكنها صادقة، طيبة النوايا أحياناً، وأحياناً أخرى مفصومة عن السياق الانفعالي، كاشفة عن الخلفية الباردة في العقل، لتبيان الخط السياسي الذي تلتزمه الكاتبة، مما يفسد، وفي احيان عدة النواحي الابداعية والفنية داخل القصة، محولة إياها إلى خطاب أو موعظة.

اسم القصة مأخوذ عن لعبة بهلوانية يؤديها القرد أمام الناس وفي الساحات العامة، بغية حصول صاحب القرد «القرداتي» على أجرة لقاء الترفيه والألعاب التي يؤديها القرد. فبالاضافة إلى تمثيل دور الفلاحة من قبل القرد، وهي تعجن العجين، هناك الوان أخرى، كلعبة «نوم العازم مشية الأمير، ووقفة الخفير».

اللافت في قصصها، ان الشخوص والأبطال، معدون سلفاً من قبل الكاتبة. هذا ما يبدو على الأقل في بعض القصص. حيث العزلة، التوق للانسحاق، وكأن ذلك الحزن هو السبيل للاحتجاج على عالم لا يسمع أي استغاثة. مما يؤكد نظرة الكاتبة للحياة، باعتبار ان الكون منتظم، يسير بخطى عادلة، صارمة البراءة، وما الطبيعة الا جهوزية ناجزة للعدل القادم. وفي هذه الفرضية «الحسنة النوايا» يمارس أبطالها مازوشية الانتظار، فيفرض عليهم ذلك، عالم من العزلة والوحشة، والوحدة القاهرة. كما يحقق مثل هذا الوضع صدمة عنيفة.

كائنات الكاتبة طيبة وادعة تتمسك بالضعف وتقاوم بانتحارية ظلام العالم وهنا يبدو أن الكاتبة اعتقدت بأن الضعف أو القوة التي تنطح المستحيل (وكلاهما ضعف) هي النتيجة الحاسمة للفضيلة، تقاطعاً مع اعتقادها عن «الكون المبرمج» على أساس من افتراضات الضمانة والحماية الطبيعية للخلاص العادل. ومثل هذه البكائية الكلاسيكية تذكرنا بعصور الرومانسية المعتمدة في نظراتها على قياسات الردع الاخلاقي النبيل، فترسل استغاثاتها وسخطها دون نجدة أو فعل. باستثناء البكاء على الاطلال. فان البقاء خارج دائرة الفعل، يدعم ما هو مفترض غير واقع ويأتي لصالح تأجيل قوة الفعل والانخراط بايمانيات تدفع اما للانتظار أو إلى الانتحار. انه أمر يدعو للرثاء والشفقة أحياناً لا سيما تغييب الذات أمام العديد من الفرص السلمية، مما يغيب حالة الرفاه الداخلي والبهجة الممكنة.

سلوى بكري في أكثر من مكان تصر على البقاء في صومعة السكون في سياق من الاعتراضات المرضيّة وليس الطبيعية.. حيال غزو العالم الجديد. فتهرب بابطالها اما إلى الأمام، أو إلى الخلف، وكلاهما دورة في مساحة الموت. والهزيمة عبر الموت أمر غير مستغرب، بل لا يدعو للأسف، مع ما يثقل عواطفنا من أحزان. فهو اثارة مجانية شبيهة بالدراما السينمائية المصرية أو الهندية.

ولعل التركيب الخارجي، المقهور بفعل سلطات باطنية، استحوذت على الكاتبة، كأن تكون هذه السلطات ايديولوجية أو سياسية، هذا التركيب المقحم، بدا وكأنه جسم غريب داخل القصة، سيما وان التناسخ الذي ارادته الكاتبة لم يكن متقناً في مواضع عدة. وباعتبار الكاتبة هي من مصر، أي من عالمنا الثالث، فانها ضحية ذلك الالتباس الثقافي الرهيب الذي حاول صنع همومنا وصنع خلاصنا معاً. وأشد المرارة، ان نستورد حتى الحزن مثلما نستورد المعلبات.. أو نستورد البكاء مثلما نستورد العطور.

أبطال معدون سلفا

إذن فالتقمص الذي حدث لردح طويل من الزمن باقتباسات متشاطرة، أفقد المادة الأدبية ذلك التلقي الطبيعي، حيث يكون لزاماً على الاثارة، ان تقوم بتحضير ذهني، ثم القيام بالتلقي. ان مدارس التركيب الخارجي، المفتعلة للدراما، دأبت على زج الابطال في سجون العقيدة السياسية، وجنحت خارج دلالات الواقع، وتحولت إلى «أدب اعلامي» ساذج. وقد تعمدت مجموعة من كهنة الموضات الفلسفية تسمية تلك المدارس ظلماً بـ«الواقعية الاشتراكية» وحري بها ان تسمى «الوهمية الاشتراكية» أو «المثالية الاشتراكية». لأن المثالية تنظر إلى الإنسان والكون باعتباره جهوزية أنجزت معتقدها، مثل أحداث قصة «عجين الفلاحة» حيث يعتقد «القرداتي» صاحب القرود، بأن القرود تعرف لغته وتؤدي مطالبه دون ان يدربها ويروّضها، كما حدث مع «الماعزة» التي أمطرها ضرباً بعصاه كي تؤدي لعبة «عجين الفلاحة». إذن فالكون ليس جاهزاً لمطالب العقيدة أو تصنعات الذهن. ألم يكن هذا الاعتراف من قبل الكاتبة مناقضاً لرؤية توجهاتها، التي تقمع الاشياء وتحولها إلى فكرة مجردة؟

إذن فان ادعاء الحيادية في مقدمات القصص واتقان استدراج القارىء لمفاعلات اجتماعية ويومية، هما جهد جليل، لكنه فائض وغير ضروري إذا تحول إلى دعاية سياسية أو عقائدية. انه القمع الأدبي ومصادرة القارىء، برغم احتجاجه على الأنظمة وقمعها ومصادرتها لإنسانية الإنسان. ألم يكن هذا ناجماً عن حسد، وتبادل أدوار القمع بين ما هو فوق وما هو تحت؟

صحيح ان عالم الكاتبة شفاف، متفجّع، مزحوم بالوحشة، غير انه يقع فريسة فخاخ مقتنة، مصنوعة سلفاً، مما يجعل قيمة الآلام المتساوقة في القصص، ضرباً من ضروب الدعاية والتحريض الساذج. والدعاية احدى شراك تجويف مضامين الإنسان بعد ما تهبط به إلى درك المنافسة السوقية والشارعية، وتنتهي بتقطيره في قناني المصلحة. وهكذا





تعلن الكاتبة في أكثر من مكان رغبتها في تزخيم الصراع السياسي، وسط التباسات مألوفة غبشة الرؤيا، مبلبلة الفكر، كما تعلن عن يساريتها في قصة «النوم على الجانب الأريح» (ص ٦٥). حيث المباشرة وتهيّج الحماسة والافراط في التقريرية جعلت بطلة القصة، وعبر يسارية شغوفة، وفيها كانت تتساءل عما لو ان السيدة «صوفي» التي تخدمها، ترفع أجورها «انقلبت على الجانب الأيسر، الذي ترتاح في النوم عليه» (ص ٧٥).

الملفت في القصص، انبتار النهايات عن جسم القصة، إذ تبدو كنتوء ناشز برز وسط انسياب الاحداث. مما لا يجعل النهاية متوازنة مع السياق العام. وتبدو وكأنها مسلوقة سلقاً، وأكثر مباشرة، وذلك يفقدها الكثير من «حسن النية»، خصوصاً عندما تكون شبه خطاب سياسي، أو موعظة تربوية، أو درساً توجيهياً.

في قصة «شال الحمام» توحي الكاتبة بان المسروقين، سرقتهم قوى سياسية مسيطرة على النظام، مما يجعل صفو الانسياب الدرامي معكراً ناتئاً، ودعائياً. ويضيف أحد اللصوص موضحاً الأمر أكثر: «لازم يكونوا حرامية كبار. . كبار ولعبهم على كبير جداً. . هاهاها» (ص ١٣). هذه هي نهاية القصة، التي استعجلت كشف أوراقها ولم تدخر مكاناً لرأي المتلقي أو القارىء، مما يجعل إعادة انتاج الموقف مستعصياً، لان وضوح النهاية واستنابة الكاتب، يجعل المادة في مجالها الاستهلاكي العازل لعملية التفاعل بين القارىء والكاتب.

«الليل يليق بالعسكري» قصة تتحدث عن شقيقات يحتفلن بموت أبيهن، حيث كان عسكرياً، ظالماً، قاسياً. يأتين ليلاً لدفن الجثة، مما أثار مخاوف حارس التربة «التربي» الذي شك بأمر هذه الجثة. وبعد حوارات طويلة اقتنع هذا الرجل بمأساة الفتيات «وسرعان ما تحول التعاطف إلى رغبة حقيقية لديه في مساعدة البنات» (ص ٥٥). فقرر دفن الجثة، وأثناء عملية الدفن «برز رجل في الطريق، يرتدي زياً عسكرياً، ويسير بصلف» مجبراً اياهن: «من هنا وطالع، أنا المسؤول، أنا الوصي، وكل شيء ماشي كما الأول. . مفهوم؟» (ص ٥٦). أصيبت الفتيات بانهيار «ورحن يبكين بحرقة الاحباط واليأس». وهنا تبدو دلالة الحرية والاحساس بالظلم باعلى تجلياتها، ولكن برغم هذا الاختيار الموفّق، الذي يرمز إلى تحول السلطة الأبوية إلى سلطة عدوانية، استنفدت مهامها التاريخية، فإن النهاية، كانت نهاية تعليمية أكثر منها طبيعية. وبدافع من ذلك اليأس «هجمن جميعاً على ذلك الماضي الحي المتجسد أمامهن، واوسعنه ضرباً ولكماً، وهو يقاوم بكل أساليبه العسكرية دون جدوى» (ص ٥٦). وهكذا هي قالت «الماضي الحي» ولم تقل العسكري، لذا فانها انابت عن تفسير المتلقي وألغت دوره وحولت الحياة الموجودة بالعسكري إلى فكرة مجردة، فكانت وعظاً وتوجيهاً، بل تلقيناً تعليمياً مكشوف الثغرة. اما وان الحماسة الفكرية دفعتها لموقف انقلابي، فلا بأس منه إذا ما روعيت الجوانب الفنية. علماً بان الانقلاب هو انقطاع وانبتار، طالما اتسق مع تصورات الكاتبة ودخل في أدق زوايا عالمها. فهو بالتالي استلاب بديل يماثل الاستلاب الأول، مما يجدر أخذ الحيطة من تفاعلاته العاطفية.

إثارة مجانية شبيهة بالسينما المصرية والهندية

«عجين الفلاحة»، هي أهم قصص المجموعة، حيث تشكل جامعاً لكل ما أرادت قوله. لكن إنسانيتها في هذه القصة هي «انسانوية»، لأن فيها اقحامات حاولت خلالها اثبات معتقدها وابراز قوة الحجة عبر كائنات بريئة لا تعرف التصنع. ولكن الكاتبة صنعت ذلك وليس تلك الكائنات. القصة تتحدث عن ثلاثة قرود، اشتراها رجل «قرداتي» من احدى حدائق الحيوانات، ليعلمها اداء حركات بهلوانية. وعندما تغير المكان على القرود حيث سوء المعاملة وضيق المكان، راح القرد الكبير يفسر سبب بيعه والتخلص منه، مثلما تساءل زميلاه القردان عن نفس المشكلة. وهنا يدخل الاقحام والتركيب. انتهى القرد «معتوق» أكبر القرود إلى انه قرد مشاغب، وبسبب تحريض قرود على الاضراب «عن تناول البرسيم طوال أيام اسبوع، حتى تجبر ادارة الحديقة على استبداله في بعض الايام باصناف أخرى من الفواكه والخضار» (ص ٣٦) حيث كان موظفو الحديقة يسرقون استحقاقها من الغذاء. ومن ناحية أخرى تصور خشونة «القرداتي» وقسوته وعدم اهتمامه بأحلام القرود وآمالها، «لأنه كان منشغلاً بضرورة اتقانها (أي القرود) لعجين الفلاحة، ونوم العازب، ومشية الأمير، ووقفة الخفير» (ص ٣٧). ذات مرة يقوم هذا «القرداتي» بتعذيب «ماعزة» وضربها بعنف وقسوة، طالباً منها ان تقوم باداء عجين الفلاحة أو نوم العازب. . إلخ، لكن «الماعزة» تستغيث وتمأمىء وتصرخ، فيما القرود ترى هذا المشهد المؤلم والخوف يقض مضاجعها. تتكرر حفلة تعذيب تلك المعزة الصغيرة لفترة طويلة تنتهي بذبحها أمام القرود من قبل القرداتي «بينما أخذ يتلو الشهادتين» (ص ٤١). وفي اليوم التالي يؤدي القردان الصغيران ما بطلبه منهما، فيما تنشب معركة بين القرد «معتوق» وبين «القرداتي» تنتهي باعادة معتوق وأحد القردين الآخرين لحديقة الحيوان. فيما القرد الذي اتقن اللعبة بفعل الخوف، لم يحقق أمله في العودة مع زميليه اللذين لم ينفذا ما طلبه «القرداتي». في القصة هذه تتجلى قدرة الكاتبة على الحبك واتقان اللعبة وان ادخلت عليها تلك المبالغات المتصنّعة، حيث خلقت «نقابة للقرود» وخلقت قائداً كـ«فاليسيا»! يقود نضالها، ثم يعلن ندمه ويتمنى لو يعود لمكانه الأول. والكاتبة هنا متفائلة جداً في العودة للماضي الاشتراكي رغم ما فيه من اعوجاج، معتبرة ان الحياة الجديدة أكثر قسوة من ذلك الماضي. ويبدو انها واثقة بالماضوية، فيما كل قصصها تتحدث عن أنقاض الماضي وعن مقاومة ضعيفة بل طرية العود، كما تعترف بأماكن أخرى باستحالة ذلك، لكنها عنيدة، جبارة، ثأرية جداً، تعلن حربها على المستحيل.

وختاماً، فالعذر معنا، لأننا جيل ادركه الغثيان والسأم من خطاب تلك اليوتوبيا الكاذبة «لمدن العدل»، خصوصاً وانها قررت اللاعودة. . فاننا والحال هذه سنقع فريسة استباق مضاد وافتراضات مضادة، قد نفقد فيها نسبة من الحيادية، ونكون كمن يرى سباقات ساذجة للدعاية الاشتراكية لا سيما ونحن في لحظة انكشاف السحر والساحر. وساعتئذٍ قد يتعرض ذلك الجهد الجليل للكاتبة «لسوء النوايا»، وذلك بعد استنفار ملاقطنا الحساسة لتعيين مواقع الشراك وهي تتساهى بمعاناة وأحزان شخوص القصص. فلن تجدنا سوى معتذرين عن «النوايا الطيبة»، سوف لن نبكي أو نغضب مرة أخرى كي نصنع من زعماء العبيد قياصرة جداً!! □

خطأ مطبعي!

سعيد الأسود

الصراع على الكويت

دراسة

رضا هلال

دار الجيل، بيروت؛ سينا للنشر، القاهرة ١٩٩١

■ كنا ونحن في الابتدائي لا نصدق أن يحمل الكتاب المدرسي أية أخطاء مطبعية. أما الاستاذ الذي يكتشف خطأً في كتاب «الحكومة» وينبهنا إليه فنعتبره عبقرياً بدون منازع ويتوجب احترامه وتقديسه أكثر. قد يكون ذلك ناتجاً عن «إيماننا الفطري» بأن التكنولوجيا (وهي هنا المطبعة) معصومة من الخطأ.

من هذا المنطلق، أو ربما من غيره، يخيّل لي أن القارىء العربي لم يكن في يوم من الأيام راضياً عن الأخطاء المطبعية في الكتب أو المجلات أو الجرائد العربية. وإذا القارىء العربي يحاول دائماً أن يتغاضى عن تلك الأخطاء داخل الكتاب مثلاً، فإن حدوث ذلك في العنوانين الخارجي والداخلي للكتاب هو أمر غير مقبول ولا يمكن تبريره. هذه هي في الواقع مشكلة كتاب رضا هلال: «الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثورة».

المشكلة باختصار هي في كلمة «الثورة» التي لا نشك في أن المؤلف يقصد بها «الثروة». وهو ما يبدو واضحاً في جميع صفحات الكتاب وكذلك في فرضيته الرئيسية التي تقول: «وبدلاً من أن تؤدي (الثروة النفطية) إلى دعم الأمن، تحولت إلى (غنيمة)، ومثلت اغراءً لاقتناصها عسكرياً، لتصبح مصدراً لتهديد الأمن، بل وجود الدولة أصلاً.. إن حالة الكويت تعد مثالاً أوضح للدول الخليجية من حيث المنشأة ونمط العلاقات والمصالح داخلياً وخارجياً - وتعاني مثلها - بالنتيجة - من معضلة الأمن والثروة» (ص ٨).

إن مسؤولية الخطأ المطبعي تقع، في الواقع، على الناشر وكذلك على المؤلف. فكلاهما لم يحاول التنبه لما حدث. وإذا كان قد أنزل الكتاب إلى السوق رغم معرفتهما بالخطأ، فإن ذلك يمثل درجة عالية من اللامبالاة والتضليل وعدم احترام مشاعر القارىء، علماً بأنني شخصياً لا اعترض على الربط بين الأمن والثورة كمسألة من المسائل التي تفرض نفسها على الواقع العربي وكمشكلة من المشاكل التي تواجهها الأنظمة العربية.

وإذا كان العنوان يمثل خطأً غير مقبول وهو ما يجب أن ننتبه إليه (لكي لا يقال عنا أننا أمة لا تصحح حتى عناوين كتبها فما بالك بواقعها الرديء)، فإن الكتاب في حد ذاته يعتبر إضافة جيدة للمكتبة العربية. وما يميزه هو اعتماد المؤلف على «المعلومة» بالدرجة الأولى. وهو ما تفتقده معظم الكتابات العربية وهو ما يرجع إلى النقص في التوثيق والمكتبات في الوطن العربي بشكل عام. إن توصيل المعلومة كما هي وترك القارىء يقرر أو يستنتج ما يحلو له هما الاسلوب الرشيد الذي يجب اتباعه عند الكتابة عن الاحداث العربية أو التاريخ العربي بشكل عام. وكتاب هلال، في الحقيقة، يعطيك الانطباع بأنك في خضم من المعلومات.

يكتب المؤلف «الثورة» ويقصد بها «الثروة»!

ففي الفصل الأول يلقي المؤلف الضوء، ولكن بإيجاز شديد، على الخلفية التاريخية لرسم الحدود بين العراق والكويت، ليؤكد على وحدة التراب العراقي - الكويتي وعلى أن كلاً من العراق والكويت كانت منطقة إدارية عثمانية واحدة. والواقع أن ما قد يفاجىء القارىء العربي الذي ليس له دراية مسبقة بهذا الموضوع هو أن الشعب العربي في كل من العراق والكويت لم يحاول رسم الحدود فيما بينهما أبداً. بل انه «في نيسان/ ابريل ١٩٢٣، تقررت الحدود بين الكويت والعراق في تبادل الرسائل بين الوكيل السياسي البريطاني في الكويت (الميجور مور) وبين السير بيرس كوكس المندوب السامي البريطاني في العراق»! (ص ١٩). وإذا كان الأمر كذلك، أليس ما قامت به الأمم المتحدة هذه السنة بخصوص «إعادة» رسم الحدود بين العراق والكويت هو المخطط الاستعماري نفسه؟ هنا أيضاً لم يشارك الكويتيون ولا العراقيون في حفل رسم الحدود الذي تم في نيويورك!

ويأتي الفصل الثاني من الكتاب (النفط: الأمير والديرة والغنيمة) لكي يسد فراغاً كبيراً. إذ إن المعلومات التي يوردها هلال عن هيمنة الأسرة الحاكمة، أسرة آل الصباح، على مقدرات الإمارة النفطية وثروتها ومؤسساتها الحكومية والاقتصادية لهامة ومثيرة جداً. وهنا نلاحظ تحالفاً ارستقراطياً - برجوازياً بين أسرة آل الصباح و١٦ عائلة كويتية كبيرة، ٨ عائلات منها استطاعت أن تسيطر على الشركات الكبرى الثلاث والأربعين الموجودة في البلاد (ص ٣٤ و٣٦). بينما هناك ١٤ عائلة تحتكر ٨٤٦ وكالة للاستيراد والتوزيع: عائلة واحدة منها تحتكر ١٤٧ وكالة وشركة، وأخرى تحتكر ١١٢، وثالثة ٨٠ وكالة وشركة... وهكذا.

ويهتم هلال بالبناء الاقتصادي - الاجتماعي في الكويت. ورغم أنه يوجز بشدة تلميحاته بهذا الخصوص، إلا أنه يعطينا فكرة جيدة عن التركيبة الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية في هذا المجتمع الصغير. إذ نجد أن علاقة الاستغلال التي كانت قائمة بين «المعزّب»، أو الكفيل، وبين المستخدم، أو المكفول، في صناعة اللؤلؤ قبل اكتشاف النفط انتقلت بكل مظاهرها الاستغلالية تلك إلى الوقت الحاضر في صورة «استزلام» كاملة بين رب العمل (صاحب الشركات والوكالات وغيرها) وبين العامل الذي عادة ما يكون مواطناً ينتمي إلى فئة الـ «بدون» - أو العرب المولودين في الكويت ويعيشون فيها لعشرات السنين ولكنهم غير حاملين للجنسية الكويتية (ص ٤٨ و٤٩).

ولكن الجزء الثاني من الفصل الثالث (غزو الكويت: يوميات شاهد عيان) يشوبه العديد من نقاط الضعف، حيث لم يسلط المؤلف الضوء على الأحداث السريعة والمتتالية على مستوى الكويت والعراق وعلى مستوى الأمة العربية، وكذلك المستوى الدولي خلال الفترة بين آب/ أغسطس ١٩٩٠ وكانون الثاني/يناير ١٩٩١. ورغم ذلك وعلى عكس ما كانت تتناقله وسائل

كاتب من ليبيا







كتب

الاعلام الأمريكية والعربية الحليفة للغرب، فإن المؤلف يؤكد على أن قوات الحرس الجمهوري العراقي «كانت لديها أوامر واضحة بعدم التعرض للمدنيين» (ص ٨٦). كما أن المؤلف لم يترك مجالاً للشك في أن ما أثير وأذيع عن أعمال نهب واغتصاب، إن وجدت، لم تكن من فعل الجيش العراقي، لكنها كانت ناتجة عن «أقلية» داخل المجتمع الكويتي كانت «تصفي حساباتها» (ص ٨٩).

في الفصل الرابع يتحدث المؤلف عن مفهوم «النظام الدولي الجديد» الذي اعتبر التدخل العراقي في الكويت اختباراً له، ولكن دون أن يوضح ما هو ذلك النظام الدولي الجديد، فهذا النظام لا يزال غير محدد المعالم اليوم. وما أورده هلال عن تلك السمة الجديدة لهذا النظام (انه يقوم على توازن المصالح بدلاً من توازن القوى) هو أيضاً أمر مبهم، لأن المصالح لا يمكن أن تتوازن الا بتوازن القوة. كما أن الحواجز الايديولوجية والعسكرية التي يعتقد هلال أنها انتهت هي اليوم في الواقع أكثر منها بالأمس. ولكي يكون كلامنا واضحاً، يكفينا أن ننظر إلى تلك العناصر التي تتحكم في العلاقات بين الأمة العربية والغرب!

إن الكثير من القراء ربما لا يوافقون المؤلف في سرده للاحداث التي أعقبت التدخل العراقي في الكويت. ولكن مهما كان الكتاب «هزيلاً» في الوزن، فإن المعلومات التي يحويها يمكن أن يقال عنها أنها تفوق ما في العديد من الكتب الكبيرة التي ربما لا تنفع إلا لاستعمالها كوسائد!

ويبقى السؤال فارضاً نفسه: حول ما إذا كانت المسألة هي مسألة «الأمن والثورة» أم «الثروة». وأين؟.. في «الكويت»!□

غصن مثمر

الياس مطر

شجرة النقد

دراسة

منيف موسى

منشورات ميريم . بيروت ١٩٩٢

■ تبدو «شجرة النقد» التي يتفيأ منيف موسى ظلالها، في كتابه الجديد، ضاربة الجذور في تربة الحداثة، ذلك أن الكاتب لا يكتفي بتناول موضوعات حديثة في دراسته، ولكنه يسعى إلى مقاربة هذه الموضوعات من زاوية تحليل حديثة، سواء أكانت تلك الحداثة عربية أم غربية، جديدة أم قديمة.

وما يلفت في طريقة تناول موسى للحداثة أنه يقيم فارقاً واضح المعالم بين ما هو حديث وما هو جديد، من دون أن يغرق في نظريات عامة تتطرق إلى «الحداثة» باعتبارها مفهوماً متحركاً، وإلى «الجديد» باعتباره طارئاً قد يصبح حديثاً ذات يوم، وقد تخبو ناره بزوال زمانه.

هذا التوجه عند الباحث يبرز منذ الدراسة الأولى في «شجرة النقد»، حيث يؤكد أن «الحداثة في بُعدها التاريخي ليست جديدة عندنا، بل لها جذور راسخة في تراثنا» (ص ٧) ويسند الباحث رأيه هذا إلى مواقف تراثية عربية منها ما رحب بالحداثة أو «المحدث»، ومنها ما تحفظ على كل خروج عن القديم. ولكنها جميعاً تعترف بوجود نتاج يخرج على ما كتبه الأسلاف، وهو ما يسمى بالمحدث.

ويطرح الباحث اشكاليات الحداثة عبر العصور الأدبية العربية، ليصل إلى العصر الحالي، فيتوقف عند تجربة مجلة «شعر» من اللغة التي اعتُبر الموقف منها بوابة لا بد منها لولوج عالم الحداثة. ويشير الباحث إلى مصادر الحداثة العربية فيقرر: «لم تكن الحداثة المعاصرة بدعاً، بل مزيج من الشرق العربي عبر تراثه، وحداثة أوروبة والغرب. وإن كل ما قام به الشعراء في العصر الحديث إنْ هو إلاّ عملية «أسْلَبَة» (Stylisation) لمفاهيم عربية ومفاهيم غربية ودمجها معاً في بوتقة حضارية جديدة، كان لها مثيلها في تراثنا في العصرين العباسي والأندلسي» (ص ٢٤).

انطلاقاً من هذا الموقف من الحداثة العربية المعاصرة، يمضي الدكتور موسى يبحث في التجربة الشعرية العربية الحديثة، متوقفاً في دراسة مطولة عند النموذج اللبناني، ليعيد التذكير بأهمية اللغة في الحداثة، ثم يوزع التيارات الفكرية والجمالية في الشعر العربي الحديث في لبنان على خمسة اتجاهات هي: الاتجاه الحضاري الانساني ـ الاتجاه الميتافيزيكي ـ الاتجاه الجمالي ـ الاتجاه السريالي الوجودي ـ الاتجاه الوطني القومي. (ص ٣٦).

ويكثر الباحث من النماذج الشعرية لتأكيد ما يذهب إليه متوقفاً عند تجربة شعراء كثر في لبنان مثل خليل حاوي (ص ٤٠)، ويوسف الخال (ص ٤٧)، وجورج غانم (ص ٥٥) وجوزف صايغ (ص ٥٨) ورياض فاخوري (ص ٦١) وفؤاد رفقة (ص ٦٩) ومحمد علي شمس الدين (ص ٧١). ليعود ويقرّر بعدها «ان الشعراء الذين تناولهم هذا البحث ليسوا وحدهم كل الحداثة في لبنان، ولكنهم معالم بارزة أساسية في هيكلية هذه الحداثة» (ص ٧٦).

وفي بحث آخر بعنوان «الميثولوجيا في الشعر اللبناني» يلاحظ المؤلف كثافة استخدام الأساطير عند الشعراء الحديثين، وهي ظاهرة «لم تكن غريبة عنهم بل هي في أساس تراثهم الثقافي والحضاري، غير أن اطلاع شعرائنا على حضارة أوروبا والغرب وثقافتها ساعد في استخدام الأسطورة في الشعر» (ص ١٠٢).

واللافت في بحثه الثالث عن «الحداثة الجبرانية» أن المؤلف يبدّد أوهاماً ومفاهيم خاطئة نُسجت حول جبران، عبر الدراسات الكثيرة التي وضعت عن نتاجه، فصورته حيناً بأنه ينتمي إلى اقليمية ضيقة، وحيناً آخر أنه ينتمي إلى اقليمية أوسع، فإذا بالدكتور منيف موسى يعيد الأمور إلى نصابها علمياً ليؤكد أن «جبران خليل جبران يعتز بانتمائه العربي ويكبر تراث العرب وأصالتهم

كاتب من لبنان



وعلومهم وفنونهم، وهو مقتنع بأن الحضارة العربية كان لها أثرها الفاعل في النهضة الأوروبية، مثلما آمن أن نهضة الثقافة العربية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن فيها أشياء كثيرة من المؤثرات الغربية» (ص ١٢٤).

وثمة بحث آخر في الكتاب اعتمد فيه الباحث أسلوب الدراسات المقارنة حيث اختار موضوعاً محدداً وراح يقرأ تجلياته من خلال ما كتبه شعراء غربيون وآخرون عرب حديثون، معتمداً مقارنة الند للند، والفكرة للفكرة، ولاجئاً إلى إثبات النص الأجنبي وترجمته إلى العربية ليكون في متناول القراء.

أما الموضوع المختار فهو «صورة دليلة مع الأدب العربي الحديث» حيث يتتبعها الباحث عند الياس أبو شبكة من خلال قصيدته «شمشون»، فيجد أن ما جاء فيها من أفكار «شبيهة شبهاً بعيداً بنص فرنسي» (ص ١٤١). والنص الأجنبي هو للشاعر الرومانسي ألفرد دوفيني (Alfred de Vigny). ثم يلجأ الباحث إلى مقارنة داخلية أخرى بين صورة دليلة عند أبو شبكة وصورتها عند كل من أدونيس وفؤاد سليمان، ليستنتج أن صورة دليلة في الأدب العربي الحديث «تبدو مترجّحة بين العهر والعفاف، الوفاء والخيانة، الطهر والشهوة، البراءة والزيف، تبعاً لمفهوم الشاعر والأدبي» (ص ١٥٥).

والبحث الذي يخصصه المؤلف للشاعر أنسي الحاج يتمحور حول قصيدة النثر التي أصبحت معه «أطروحة العصر الطالع، بحثاً عن الحداثة المفقودة، الحداثة/ الأصول، في عالم متغيّر، حيث لا نهاية في الخلق الشعري المبدع الفذ، بل شوق دائم إلى مزاملة الله في برء الجمال» (ص ١٦٧).

وفي الكتاب كذلك بحث عن المنحى الرمزي عند توفيق يوسف عواد (ص ١٦٩) وآخر عن المنتديات الأدبية اللبنانية في العصر الحديث حيث يطرح الباحث دوراً مستقبلياً للمنتديات الأدبية في لبنان يكون عملها «تعاوناً هادفاً من أجل الوطن الواحد» (ص ١٩٣).

بعد هذا العرض لمادة كتاب «شجرة النقد» للدكتور منيف موسى، لا بد من وقفة حول دلالة العنوان وأسباب اختياره، وتجليات هذا الاختيار في متون الكتاب.

فلقد جاء في كتاب «التعريفات» للجرجاني، من باب النون، كلمة «نكتة» وهي في تعريفه: «مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر... وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها». وفي اعتقادنا، أن هذا التعريف يلبس كتاب الدكتور منيف موسى: «شجرة النقد» (دراسات نقدية) لبوساً محكماً.

ويخلص القارىء المتعجل إلى حقيقتين:

الأولى هي تمكن الدارس الناقد منيف موسى من التتابع التاريخي لكل مسألة يعرضها ويعرض لها.

والثانية هي غوص الدارس الناقد على الشواهد في مظانها، يثري بها مقولته. وهذا واضح حين يقول: «ونحن لا نستطيع درس التيارات أو الاتجاهات الفكرية والجمالية في الشعر العربي الحديث ومواقعه الوجودية والفلسفية والإنسانية العامة إلا كنتيجة ومحصلة للتجارب الشعرية العديدة» (ص ٣٥).

وأما القارىء المتمهل فيقف على جملة من الحقائق منها:

- المقارن العميق بين أدباء العرب كأبناء أمة واحدة من جهة وأدباء الغرب ونقاده، كأبناء تجربة إنسانية واحدة من جهة أخرى. فهو يقول: «وهذا ما يذكرنا بمفاهيم الرمز بين الجماليين كما رأينا عند جوزف صايغ وعند جورج غانم، وكما نجد عند ملارميه وأشباهه من هذه المدرسة، ونعود إلى قضية «اللوغوس» أو الفعل (Le verbe) علة الوجود والإبداع، أساس تركيب الصورة الجمالية لإبراز الفكرة الشعرية في زمن شعري جديد...» (ص ٦٢).

- التراثي المهموم، الذي وإن خلبته الثقافة الغربية فهو متشابك بجذورية قومية عصبها الحضارة. «لا يخلو التراث العربي من الأساطير والحكايات الخرافية والقصص الخيالي والمأثورات الشعبية الفولكلورية التي يمكن أن تندرج تحت اسم الأسطورة، فلنا من القصص والحكايات والخرافات الكثير» (ص ٨٦).

- الجدلي الواعي، الذي يسوق أفقياً في عرض منبسط ويغوص عمودياً في ولوج كثيف. «هكذا تغدو رحلة حاوي مع الشعر رحلة لولبية من أسفل إلى أعلى، تتدرج صعداً في مناخات الأسطورة والرمز على التزامية وجدانية وموضوعية فيها لحظات من التراخي واليأس والردة» (ص ١٠٠).

- الوجداني المندفع. «وكأن هذا الشاعر (خليل حاوي) مرصود على اسم المأساة/ الفجيعة فتتهادى رحلته في ديوانه» (ص ٤٠). ومتى جلا الناقد انطباعيته وصقلها بموضوعية الحكم غدا نقده «لُقيا» وفريدة في قلادة.

- الموضوعي الصارم. ويظل منيف موسى عاكفاً على النص يستحلبه ويرصد حركيته اللفظية والمضمونية والإيحائية، بانياً عليه أحكامه. «فالقضية في «رثاء الخيول الهرمة»، مشكلة اجتماعية عميقة تعاني منها السلالة المعاصرة في كل العالم وتتمثل بما تعورف عليه بالقلق الوجودي وما يصدر عن هذه الحال من أزمات» كما يقول عن قصيدة ميشال سليمان (ص ٤٣).

- البنيوي المتأصل الذي مهما يجذبه رونق العبارة، يظل راسخاً في رصانة كلامية، ترصف الألفاظ رصف الجواهري المتمكن الحاذق. «وكابد جبران الشعر المنظوم، لكنه لم يلتزم بنائية القصيدة العربية القديمة وإنما كتب شعره الموزون على بحور معدّلة أو مجزوءة حتى أنه في قصيدته المواكب ذات الصوتين استخدم بحرين شعريين، وكان بذلك ممهداً للثورة التي أحدثتها حركة الشعر الحر في أدبنا وكأنه بذلك ينادي بمجمع البحور أو تشابك الأوزان» (ص ١٣٥).

- الجمالي المبدع، ففي مثل هذا النوع من الدراسات النقدية تحتاج القارىء عصبية قَبْلية، لاعتقاده أن مناخاً بالغ الجفاف سيسيطر على الكلام. غير أن شفافية أسلوب الدكتور موسى تنسج للكلمات وشاحاً من عذوبة ورقة تجعل القارىء ممتعاً مرتين: مرّة بالمضمون ومرّة بالعرض: «يلوح لنا جبران، في تراثه الجريء، وقد اختصر الكينونة، في كلمة من نار، أو حرف من ندى، فإذا الدهشة المفردة سر يرسم الكون في مقالة «موسيقى» على المشارف القرمزية المتألقة ابتسامات فجر وانداء، تمسح مرايا الحنين إلى غابر أخضر» (ص ١١٦).

وصفوة القول أن «شجرة النقد» لمنيف موسى ثمرة جهد طويل وعمل باحث، وإن كانت بعض أبحاث الكتاب تبدو في حاجة إلى المزيد من التعمق والمقارنات. لكن طبيعة الكتاب، التي هي مجموعة أبحاث نشرت أو ألقيت في أماكن متفرقة، لا تسمح بمثل هذا التعمق. وما يعوّض، في المقابل، هو المنهجية الصارمة ودقة التناول اللتان جعلتا من الكتاب غضاً مليئاً بالثمار الناضجة على «شجرة النقد» العربي الحديث. □

باسم المرعبي



مهمة ثقيلة

خرجتُ من الأرض الضيقة

شعر

ابراهيم الحسين

البحرين. ١٩٩٢

■ مُفاجأة ابراهيم الحسين في مجموعته، هذه، انه يخرج من منطقة تفتقر إلى، ان لم تنعدم فيها،تقاليد القصيدة الحديثة، هذه المنطقة هي السعودية، وان كانت ثمة تقاليد ستُرسى للكتابة الشعرية الجديدة، فلا بد ان يكون لابراهيم الحسين دور في ذلك، كواحد من مجموعة شعراء يتقاربون تجربة وعُمراً، بدأنا نتعرف إلى أصواتهم في الفترة الأخيرة.

أهم ما يلفت في الشاعر في مجموعته هذه، هو ميله إلى التكثيف، التكثيف الذي يقطّر الفكرة والكلمات على حد سواء، فثمة غير نموذج في المجموعة تُشكله كلمات قليلة معدودة كلمات هي في الوقت ذاته تبدو على درجة كبيرة من النضارة، وذلك لما استطاع الشاعر ان يحققه من انزياح على صعيد اللُغة والذي صار مع سمة التكثيف التي أشرنا إليها من العلامات المميزة للمجموعة.

وما ذلك إلا لأن الشاعر وجد نفسه ازاء مُهمة ثقيلة انتدبَ نفسه لها. أو ان اللغةَ هي التي انتدبتهُ، وهو ما عبر عنه في «طية» الغلاف الأخير. بكلمات أرادها ان تكون صورة شخصية له، نازعة نزوعاً أسطورياً أخاذاً، وهو ما يُفسر حَدْبهُ على كلماته وأفكاره، فقد بدا في مجموعته، كما لو انه يُنقب عن المفردة، لينفض عنها ما علق بها من بصمات على مرّ الاستخدام.

وهو على مدى العناوين الأربعة الرئيسية التي اشتمل عليها الكتاب، يرود مناطق شتى ولكن ينتظمها شيء واحد هو الأسى، أسىً شفيف أو ثقيل يترسب من عيني الشاعر في تصفحه الاشياء، هذه التي تغدو قابلة للحزن، قابلة لأن تتسربل بالأسود:

..وقل للشجيرات الراجفة
في الثوب الأسوَد
هذا بكاء بيني وبينك
فافتحي الجُرحَ المبين (ص ٢٧).

الجرح هو السكة التي تدرج فيها كلماتُ الشاعر، كلماته التي اتكأت إلى خلفية قُرآنية بيّنة وعبر أكثر من شاهد في المجموعة، فهو ومن خلال استثماره «القُرآني» هذا قد عزّز أفق لغته وأتاح لها تموجات عدة في المدلولات التي ذهب إليها.

ولأن الشاعر ينطوي على اعتمال دائم باللُغة ـ القصيدة، فانه يُشرع نوافذه «لتُفاجئه» في محترفه بين أوراقه وهواجسه الكتابية، وهو إذ يبدو وكأنه يكتب عن القصيدة، لا القصيدة ذاتها.. فانه يضعنا في جو شبيه بـ«الاستوديو» لجهة التحضيرات والاستعدادت التي يُجريها مع الكلمات أو بدونها، «بروح ممسوسة بالحروف»!:

كان رجلٌ وأوراق
يدفع قلمه عليها فتروغ
راحَ يُساومها بلا فائدة
أشعل ناراً في الغرفة.. (ص ٤٤).

بمثل هذا الهاجس يتعامل الشاعر مع الكلمة، انه عشق من نوع آخر، يقترحهُ على نفسه وينفذه بدمه.. ألم يقل: «وحيداً.. هذا الذي قتلته سُمرة حروفه..؟».. ولأن الأرض ضيقة، يطويها منطق القتل ويتهدد الشاعر في أشجاره وبروقه لذا «يقطع الحبال التي تربطه» ويتقدم بخفة الأجنحة التي تتضح في الهواء.. الهواء الذي حركته قصائده.□

سلطة الذكرى

مفردات اتكأت على خلفية قرآنية

عزف عود بغدادي

قصص

كريم عبد

المركز العربي للفنون والآداب/ بروكسل ١٩٩٣

■ تتخذ قصص كريم عبد في مجموعته الثانية منحيين بارزين، المنحى الأول ويتمثل بهيمنة العلاقة بين الرجل والمرأة على اهتمام الكاتب، خصوصاً في القصص الست الأولى، بصرف النظر عمّا تؤدي إليه هذه العلاقة.

والمنحى الثاني أشار إلى أزمات من نوع آخر، تتمحور في الدرجة الأساس، حول السياسي، أو هي تتشظى عنه، وهو ما جسدته القصص الست الثانية في المجموعة، حيث نتعرف على ابطال مشوشين، يُميزهم الخوف والارتباك، وما ذلك الا لمعاناتهم خيبات مُستمرة، ومثل هذه الخيبات هي سمة مُشتركة لأبطال كل القصص، فدائماً ثمة خلل ما يصدهم عن تحقيق تطلعاتهم أو حتى التواصل مع الآخرين، وبهذا يكون الكاتب قد حكم على شخوصه بالعُزلات داخل أقفاص خيباتهم وهزائمهم، وكمعادل لما يُحيطهم من جو رمادي، فقد عمَد إلى الاحتفاء بالطبيعة، فهو يُفسح مكاناً مُميزاً، وفي جميع قصصه، للألوان والأشجار والمياه والطيور والأزهار بكلّ ألوانها وروائحها، في اشارة منه إلى قوة الحياة واستمرار دفقها، مقابل المصائر الكابية المتعثرة لشخوصه.

في قصة «ضجيج البساتين» ثمة تصدع في العلاقات يحرفها عن مسارها الطبيعي، ليلقي بها في دائرة المحرم. وليس التصدع أو الانحراف، أصلاً، في الشخوص، فأولاء كانت لهم أحلامهم المشروعة، غير ان وطأة الظروف والتداخلات الاجتماعية، هي التي

أودت بتطلعاتهم وأرغمتهم على ان يحيوا حياة بديلة عن تلك التي أرادوها:

«.. كان العسكري العريس هادئاً، هدوؤه يشبه الأسى، وها هو يتزوج ليلى، لأنها أختها، أخت مديحة التي ذهبت، لقد انكسرت أشياء كثيرة..» (ص ٢٩).

وكما ان هذا العريس، هو ضحية انكسار حُلمه، فان ليلى التي «اختارها» زوجة له، هي بدورها ضحية أخرى، تنطوي على أسى دفين، يتمثل في فقدانها من أحبّت.

ابطال يقترفون ما يشبه تبادل الأدوار، ولم يقتصر هذا الازدواج على ابطال «ضجيج البساتين» فقط، وانما شمل القصص الست الأولى، والتي تمحورت حول العلاقة بين الرجل والمرأة وبشتى أوجهها.

والكاتب إذ يُمعن في ذلك، أي في تحري الخلل والارتباك اللذين يتحكمان بمسار شخوصه ومصائرهم، انما ليلفتنا إلى الواقع المرتبك بمختلف بُناه السياسية والاقتصادية وصولاً إلى الاجتماعية التي هي أفرازهما، كما انه لا يتوانى عن التعرض، مباشرة، للسياسي، كاشفاً عن آلية القمع التي تأخذ بها الأنظمة التوتاليتارية، محوّلة حياة مواطنيها إلى كوابيس يحفّ بها الجحيم.

يستهل الكاتب قصة «عزف عود بغدادي» بالسؤال التالي: هل يستطيع إنسان ان يعيش حياة كاملة وهو واقف على قدم واحدة؟ وبالقدر الذي ينطوي عليه السؤال من مرارة وغرابة ظاهرة، فهو في الوقت ذاته يُشير إلى مدى اختلال الحياة وغرابتها وفقاً لما يفيض به الكاتب، لاحقاً، عن ابطاله، الذين باتوا يجدون عزاءهم في الذكرى كمعادل لبشاعة اللحظة التي يحيون: «.. لذلك لم يعُد قادراً على التواصل مع ضربات العود، مع هذا الرنين الذي أخذه بعيداً، وذكّره بشواطىء وبساتين، حتى أحسّ بدفء تنور ورائحة خبز حار وقد شعر برغبة في البكاء» (ص ٩٤). بالنسبة للزمن لم يكن هُناك زمن واحد، بل سعى الكاتب إلى مُداخلة الأزمنة في قصصه، وان كان استثماره للذكرى من خلال تداعي أبطاله وحنينهم المستمر إلى مواضيهم، هو الأوضح في زحمة الافعال وأزمنتها، وهو ما عبّرت عنه الدكتورة يُمنى العيد في مقدمتها - الدراسة للمجموعة، تعبيراً دقيقاً: «.. فزمن السرد في قصصه لا يتحدد ولا يجمع أوقات، بل يصوغ نثاراً من أزمنة، من لحظات، من الذاكرة والواقع، من الماضي والحاضر..» (ص ١٣).

وفي ما يخص اللّغة، نلاحظ الافراط، باتجاه «شعرنة» اللغة، الأمر الذي ألحق التعثر بدفق السرد وزمنه، كذلك شهدت بعض القصص تدخلاً سافراً من القاص أو الراوي، وما ندّ عنه من جمل تقريرية، مباشرة، كانت غريبة على الجو العام لهذه القصص ومنحاها. عدا عن ذلك فان الكاتب، وبذاكرة شفاهية - شعبية، وعلى أكثر من صعيد سعى إلى تقديم شهادة عن انسان هذا العصر والأزمات التي تطبق عليه، هذه الأزمات التي عملت على تشويهه والقعود به عن اداء دوره الانساني المناط به. □



رواية ملفقة

شخصيات تنبت كالفطر دون انذار

الشيخ

رواية

سعود بن سعد المظفر

اصدار خاص عُمان ١٩٩٢

■ حين وقعت عيناي على الاهداء الذي يقول: «إلى كُلّ انثى تعشق الحياة..!!»، قلتُ، هذا أولها!

وبالفعل فما حملتهُ الصفحات المائة والثلاث «للرواية»، كان خليطاً عجيباً، لكل ما هو مُفتعل من الأحداث والشخصيات.. فهذه الأخيرة تنبت كالفطر، دون سابق إنذار، حيث لا جذور لها أو خلفية، وان راق للمؤلف ان يتذكر مثل هذا الماضي لاحدى شخصياته فلا يفعل اكثر من استحضار احداث سريعة، بعيدة عن المنطق، لا لشيء إلا ليُعزّز الوضعية الراهنة لهذه الشخصية.

فهو عندما يُعرفنا على ماضي بطله «الشيخ»، من خلال بوح هذا الأخير لسلمى التي أحبّها يُفيدنا بأنه فقد عائلته المكونة من زوجته وطفليه في حادث.. كما ان سلمى هي الأخرى تُعاني من فقدان أبيها في حادث! وتمرّ الأسطر والصفحات لنُفاجأ بأم سلمى هي الأخرى تقضي، ولكن هذه المرة بالسكتة القلبية، وهي شيء شبيه بالحادث الذي يُحبذه المؤلف نهاية لشخصياته.

وكما قلت فان الافتعال والتلفيق هما سمة هذا الكتاب، فعائلة سلمى التي يوليها المؤلف اهتمامه، هي ذات اصول اوروبية، الا انها تعيش في المنطقة العربية، لهذا نجد مثل هذه الأسماء تتردد في الرواية: بولا، ليز، فاليسا.. الخ، وقد بدا ان المؤلف قد لفق هذه العائلة، بهذا الشكل الفج، ليبرر العلاقة التي أقامها بين الشيخ وسلمى (بولا)، على اعتبار ان هذه الأخيرة تنحدر من أصل اوروبي، مما يعني تحررها.. الخ.

بمثل هذه النظرة الساذجة يسوّق المؤلف الأحداث والأفكار، لهذا فالأشياء كلها بدت، في غير مواضعها، فثمة الثراء الباذخ لكل الشخصيات، اذ ان الصفحات تعجّ بالشركات والأسهم والعمارات والمزارع والحسابات المصرفية، وكأن الهدف من ذلك هو إشاعة الجوا الارستقراطي، لا أكثر..!

وكالعادة في حصول النهايات المفتعلة للشخصيات، فاننا نشهد موت الشيخ في آخر صفحة من الرواية، بين ذراعي سلمى أو على جسدها. ومثلما ابتدأ كتابه بفعل مُلفّق، كذلك اختتمه.. هذا الكتاب الذي لم يكن أكثر من انشاء عن الكبت، انشاء ملفق وبائس.. استمد من الأفلام، وربُما اجواء المسلسلات، موضوعته. □



ناقد ومنقود

مثقفون أكثر قمعا من الحكومات

رد على رد السيد عبد الله العتيبي في العدد ٥٦ شباط/ فبراير ١٩٩٢ على مقالة يحيى جابر «حضرة الباشا دشداشة» في العدد ٥٣.

ميثم محمد علي موسى

■ هناك معادلة بسيطة للغاية لا يصعب فهمها على أحد إن شاء، وهي إن المرء حين يكون مع حرية الكلمة حقاً فإنه يقف بطريقة ما في الصف المعارض لقمع الإنسان والكلمة معاً، بغض النظر عما إذا كان ذلك القمع يرتدي بدلة عسكرية كبدلة (صدام حسين) أو (بدشداشة) وعقال، يمتشق سيفاً ويمتطي حصاناً عربياً أو جملاً، أو يقود سيارة رولزرايس أو طائرة. والقمع في عالمنا اليوم، ناهيك بذلك، يتجاوز حدود المتعارف والمعروف، فقد يتخذ أشكالاً لا تخطر على بال، تتراوح بين كتم الإنسان كلية وبين شتى الأساليب لتكميم الأفواه ولجم الأفكار التي لا تصب في طاحونة القمع (وسلطته) ولا تخدمها. وفي رأيي ان رد السيد العتيبي على السيد يحيى جابر هو واحد من أساليب القمع الداعية إلى كمّ الأفواه، وفقء العيون، في آن واحد. كما تميزه أبوية (paternalism) فجة، حيث يقول: «أرجو أن لا تعتبر ذلك استجداء أو استراحاماً فنحن لا نخاف منكم بل نخاف عليكم.. وكل ما يهمنا هو أن نكون معاً - في الطريق الصحيح - نحو وحدة ثقافية.. وسياسية» وكأن الأمور لا تستقيم ولا تسير في الطريق الصحيح، ما لم تجمعنا ثقافة وسياسة واحدة يختارها طرف من الأطراف، وعلى الآخرين اتباعها (وإلا)!

وعليّ أن أعترف بأني ارتديت «الدشداشة» قبل أن أكتب هذه السطور، بناء على نصيحة السيد العتيبي للسيد جابر، بعد خلع «بنطلون وقميص المختنين» اللذين لا أعرف إن كان السيد جابر يرتديهما مثلي، أم أنه يرتدي الشروال والطربوش، لعدم معرفتي الشخصية به، متوخياً أن تستوعب الدشداشة الفضفاضة «آمالنا وآلامنا العربية» وحصول المعجزة المنتظرة منذ عشرات، إن لم نقل مئات السنين. ثم أعدت قراءة «حضرة الباشا دشداشة» للسيد جابر لعلي أكتشف ما لم اكتشفه في المرة الأولى، وأقع على حقيقة المثقف موهن عزائم الساعين إلى طرد «الاستعمار الجديد الذي جلبه صدام حسين وأعوانه» وأعترف بفشلي في الاكتشاف، حيث يمكن اعتبار الاعتراف بالفشل فضيلة في مثل هذه الحالة، كالاعتراف بالخطأ، والحديث شجن على شجن.

يقول السيد العتيبي مخاطباً السيد جابر: «لقد ساءني كثيراً أنا وزملائي وأهلي! في الكويت «العربية» ما كتبته وتكتبه ضدنا بطريقة قاسية ومهينة ولا تمت للحقيقة بصلة وأنت تعرف أنك لا تستطيع تغيير التاريخ والجغرافيا! إضافة إلى ذلك لست من يقرر مصير الثقافة العربية وحدتها.. كما أن «الدشداشة» لا تعني التخلف وكذلك فإن أي لباس آخر لا يمثل نوع وقيمة المثقف ومستواه». كذلك: «لقد كنا نعتقد أن الحكومات هي التي خدعتنا طوال هذه السنين ولكن تبين أن مثقفينا كانوا أكثر قمعاً.. ولقد أثبتت حرب الخليج الثانية أن أغلب المثقفين يستمدون آراءهم من الأنظمة الحاكمة ولا يملكون الاستقلالية. وقد اختلفوا فيما بينهم كما اختلفت الحكومات، ولكن المصيبة هو ما حدث من انشقاق وكراهية بين الشعوب العربية نفسها، ومن تكريس للقطرية..».

مع افتراض أن السيد العتيبي لا يستمد آراءه من (نظام حاكم!)، أعتقد أن السيد جابر لم يكتب بطريقة قاسية ومهينة تجاه الشعب الكويتي أو الخليجي، بل تجاه المؤسسة الخليجية الاخطبوطية في شراء الأقلام والذمم، وهذا يتضمن ادانة واضحة في تصوري لأي مؤسسة عربية (حكوماتيه) تنهج نفس الأسلوب، سواء كانت خليجية أو غير خليجية، ويشمل بالتالي الاتجاه نفسه الذي تبعه النظام العراقي ابان الحرب العراقية الايرانية وبعدها بقليل. يتحدث السيد جابر في «حضرة الباشا...» عن محاولات ارتشاء الفن والأدب في مصر، وعلى لسان مثقف مصري: «وقد أخبرني أحدهم أنه في الماضي «عندما كنا نذهب إلى مهرجان المربد كان العراقيون يأخذوننا إلى الجبهة مع إيران، والآن نذهب إلى مهرجان الجنادريه فيأخذنا السعوديون لأداء العمرة ولم يختلف علينا شيء سواء كنا في ثياب الميدان أو في ثياب الاحرام»».

يقود التعكز على جملة أو فقرة واحدة غالباً إلى اتهامات واتهامات معاكسة، فلو أن السيد العتيبي عاد إلى العدد نفسه (٥٣) من مجلة «الناقد» وقرأ ما كتبه السيد جابر تحت عنوان «بين الجنة والنار» لاتضح له بأن المعني بالنقد والهجاء ليس المواطن الكويتي وليس الدشداشة، ولا يمكن أنْ يكون العراقي أو السعودي، بل المقصود هو السلطات، والنهج البترولي في شراء الذمم وتسخيرها في خدمة اتجاه ثقافي وفكري وسياسي معين. يقول السيد جابر في «بين الجنة والنار»: «وفي سياق الحديث عن الدولة وجوائزها، فهناك جوائز أخرى تنهال على ثقافة القاهرة من الخارج، من جائزة صدام حسين إلى جائزة الملك فيصل أو العويس، والبابطين، وسعاد الصباح دون أن ننسىٰ جائزة نوبل...».

وفي مقالة «حضرة الباشا...» كتب السيد يحيىٰ: «...طرحت رأياً طلبت فيه بأن لا ينظر إلى الثقافة الخليجية بكونها برميل نفط فقط فهناك تجارب شعرية وقصصية، ذات نفس تجديدي، من عمان إلى البحرين ومن الامارات إلى الرياض والكويت، وهناك عشرات الأسماء الخليجية التي تحاول أن تضيف إلى مخزون الثقافة العربية شيئاً وليس بالضرورة أن يتحول كل مثقف خليجي إلى موزع هدايا ورشاوي..» وفي هذا دفاع جلي، باعتقادي، عن الأقلام الخليجية المبدعة، وعن المثقفين الذين لا

تفرخهم عباءات مؤسسات الأنظمة الخليجية، والبترول! أما التمويل المشروط للثقافة والفكر، والرشوة، سواء على صعيد البلد الواحد أو البلدان العربية ككل، والذي يتحدث عنه السيد جابر، فإنه يستحق الهجاء والنقد والتعرية المباشرة والصريحة الدائمة، في هذه الأمة، التي تبتلع فيها الأنظمة هزائمها أمام الأعداء وتشرع لهم أبوابها، في حين تمارس سياسة المحو لأبنائها وعقولهم! وهل يخفى على أحد الحصار الخليجي الحالي (اضافة للأصولي) للإعلام في عدد من الأقطار العربية والمؤثرة، اللهم إلا إذا لم يتوفر المرء على ما يصدر من مجلات وصحف عربية، ولا يرقب المحطة التلفزيونية العربية (العالمية!) م ب س MBC! اقرأ بنزاهة وضمير وستعرف من هو الممول؟

لعل ما يذكره السيد العتيبي في أن أغلب المثقفين يستمدون آراءهم من الأنظمة الحاكمة ولا يملكون الاستقلالية، وتكريس الكراهية بين الشعوب العربية نفسها، هو أصدق ما جاء في رده، ويشكل ادانة مباشرة، دون وعي منه على ما اعتقد، لكل المثقفين الذين يشكلون مافيا ثقافية حقيقية همها تكريس واقع هزيمة هذه الأمة وخنق الفكر والثقافة في مستنقع التخلف الذي تشترك معظم السلطات العربية (إن لم نقل كلها) في تعفينه، ولكي لا تجد الأجيال العربية القادمة طريقاً إلى المستقبل. انه ادانة لأولئك الذين يرفعون شعار «بدنا نعيش» ويعششون في المواقع المسيطرة على الاعلام، ويستكلبون في الدفاع عن السلطات الحاكمة وسياساتها أصلاً ليس لأن ذلك يمثل قناعة، بل لضمان الاستمرار في بحبوحة العيش على حساب آلام الأمة وتخلفها واختلافها. .

أما مصير الثقافة العربية ووحدتها، الذي لا يستطيع تحديده السيد جابر كما يقول السيد العتيبي، فانه لا يمكن للأخير تحديده، ولا لكاتب هذه السطور، ولا لأي مثقف أو مفكر أو أديب أو فنان على حدة. الصحيح أن الثقافة العربية ومساراتها لو أريد لها أن تكون حرة ومستقلة فعلاً، فإن الصراع الفكري الديموقراطي غير المحروس بسلاح العنف والقمع، والذي لا تحتضن أجنحة منه أموال البترول وتخنق أخرى، هو الذي يحدد مصيرها. صراع يكون فيه القلم والكلمة هما الفيصل والحكم! وما أبعد ذلك عن واقعنا!

يتحدث السيد جابر عن التحريم أو الفتاوى الآتية إلى مصر من خارجها، والذي أصاب كتب وأدباء وكتابات معروفة (أو حتى مجهولة أحياناً!) ويتابع: «انه من عدم الانصاف اعتبار الخليج صافياً، فالصحافة الثقافية الخليجية يشرف على تحريرها مثقفون مصريون ويوجهونها حسب أسلوبهم ورؤيتهم. . .». ويشير إلى: «دور الأساتذة المصريين في الجامعات الخليجية والعربية، الذين يتمتعون بدور فاعل في ثقافة تلك البلدان عبر مناهج تربوية أو تعليمية أثرت وتؤثر على أجيال عديدة». وفي هذا اشارة واضحة إلى أن الحديث لا يجري عن دور خليجي يتنامى في ثقافة مصر (أو غيرها) فحسب، بل وعن تأثير مصري في الثقافة الخليجية. ونضيف إلى ذلك أن هذا الدور المصري لا ينحصر في ثقافة الخليج وحدها فقط، وهذا شأن معروف لا يحتاج إلى وقفه طويلة. كما أن الحديث يجري هنا عن واقع مريض (ومعتوه) تتشابك أطرافه وتؤثر في بعضها؛ سلباً وللأسف. وموضوع مثل هذا يحتاج إلى دراسات متخصصة. ويتضمن كل هذا دفاعاً صريحاً عن الثقافة الخليجية ذاتها، فهو يشير إلى روافد ثقافة الخليج، فإن أدنتها أو بعض جوانبها، أدنت الروافد قبل كل شيء.

في فقرة من رده يعاتب السيد العتيبي مجلة «الناقد» ذاتها: «أرجو أن لا تزعل «الناقد» من كلامي. . ولكني عاتب كثيراً عليكم لأنكم لا تحترموننا ولا تقدرون الأزمة التي مررنا بها هنا. . وأنتم هناك؟». لا أريد التنطع للدفاع عن «الناقد»، فأنا لا أملك تخويلاً منها بذلك. الدفاع شأنها قبل كل شيء، ان ارادت ذلك. ولكن هناك تساؤل عمن يقصدهم السيد العتيبي بالاحترام والتقدير؟ أهي المؤسسات الاعلامية الخليجية الساعية للتأثير في نوعية الثقافة، أم هي الحكومات النفطية وشعائرها (وعشائرها)؟! إذا كان المعني هو المثقف والمبدع الذي يفترض أنه صلب اهتمام الموضوع المذكور للسيد جابر، ومجلة «الناقد» نفسها، فمن الاجحاف أنك لا تراجع اعداد «الناقد»، التي تكرس صفحات عديدة لمثقفين وكتابات خليجية. الانصاف يتطلب الاشارة ولو إلى مثال: نشرت «الناقد» في العدد ٤٧ ايار/مايو ١٩٩٢، قصصاً (٤٣ قصة) من ١٣ بلداً عربياً تحت عنوان: «قصص جديدة» لقاصات وقاصين عرب كان من ضمنهم عدد من القاصين الخليجيين. هذا اضافة إلى ما نطالعه بين الحين والحين على صفحات «الناقد» لكتابات من بلدان الخليج العربي. فإذا تركنا العتاب لـ«الناقد»، يظل السؤال قائماً: من المقصود بالاحترام والتقدير؟؟

لا يمكن لأي منصف سوى أن يتعاطف مع محنة السيد العتيبي في اصابته من قِبَل الجنود العراقيين الذين احتلوا الكويت، ولكن هذا لا يعفي من وقفة قصيرة جداً، فليس العراقيون ولا الكويتيون كمواطنين يتحملون المسؤولية عن كل تلك المحنة، محنة احتلال الكويت وقدوم الآلة العسكرية الغربية المرعبة تحت قيادة الولايات المتحدة الأميركية (العالمية!). لذلك فإن عبارة «لعلمك فإنني مصاب بطلقتين من «الاشاوس» العراقيين ويدي مشلولة وقدمي مصابة ومنذ عامين، وأنا أعالج من دون فائدة. . .» التي يوردها السيد العتيبي تناقض رغبته في عدم تكريس الانشقاق والكراهية بين الشعوب العربية نفسها، حتى مع افتراض حسن النية. فهل يتحول كل عراقي تبعة نظام دموي عانى منه قبل أن يعاني منه المواطن الكويتي؟ ألم يكن من الاجدر عدم تحميل «الاصابة» لكل العراقيين؟ وهل يمكن تعميم سياسة جلب ما يسميه السيد العتيبي «الاستعمار الجديد» على كل كويتي وخليجي؟ وهل يمكن تناسي الأصوات العراقية والخليجية التي وقفت ضد كل تفاصيل المأساة (المهزلة)، وضد تكريس الاحتلال، احتلال الأرض والبترول أياً كان مصدره!

حتى إن لم نرغب باجترار الماضي، فإن العودة إلى الذاكرة ينفع أحياناً. على مدى سنوات طويلة والنظام العراقي يمارس سياسة فريدة من نوعها في قمع واذلال مواطنيه، مستخدماً كل الأساليب المعروفة وغير المعروفة، حتى قبل احتلال الكويت. هذه السياسة أصابت خيرة أبناء العراق ومثقفيه، فشكلت منهم طوابير إما من الموتى، أو من المشردين الواقفين على أبواب السفارات الأجنبية (عدا العربية بالطبع!) أو على حدودها، طالبين أدنى حد في حياة آمنة لا يهددها كابوسا الرعب والموت اليومي الدائمان في العراق. فهل نبكي المأساة ونعرفها بعد أن تصيبنا فقط، وحين تقع بالآخرين نغمض أعيننا؟ وهل حريتنا أغلى من حرية الآخرين، وحياتنا كذلك؟

قبل الاحتلال الكويت كان هناك عدد من الاقلام العربية المعروفة للأسف، والمصرية والخليجية ضمنها، يمجد الديكتاتور ويمنحه صفات المجد والقاب العظمة كسيف العرب، وصلاح الدين الايوبي وغير ذلك، خاصة أثناء الحرب العراقية - الايرانية، وكأن العراقيين ليسوا بشراً ولا يستحقون التضامن، وكأن قتلاهم ومصابيهم في حروب الديكتاتور وسجونه ليسوا (عرباً) ولا يستحقون البكاء، كأن المحنة لن تكون كذلك ما لم أعان منها. فالنظام العراقي بقيادة الديكتاتور - السيف العربي - الذي يقطر دماً، لم يكن رهيباً لكل تلك السنين الطويلة، اللهم إلا عندما احتل الكويت!؟

رحم الله د. يوسف ادريس الذي قلب الدنيا خوفاً من سقوط صاروخ عراقي خطأً ابان «عاصفة الصحراء والبترول» على بيته في مصر، وكأنه لم يكن يعلم حين كان النظام العراقي يغدق عليه وعلى غيره أن مئات المثقفين وأبناء العراق تتهدم بيوتهم وتتشرد عوائلهم وتُضَيّع حيواتهم على أيدي جلاوزة هذا النظام، حتى قبل عاصفة البترول! إنه لمن المؤسف فعلاً أن عدداً لا يستهان به من المثقفين العرب لم يكن قادراً على رؤية ما هو أبعد من حدود البذخ والموائد العامرة التي كان ينصبها النظام العراقي لهم. وكيف يمكنهم رؤية مصيبة الآخرين ناهيك بالاحساس بها، ما دام النظام يلبي طموحاتهم الشخصية، ويتخمها، ويدفع أكثر!؟



ناقد ومنقود

المثقف العراقي ما زال يسير «حافياً ومنتعلاً حلماً» مثلك أيها السيد العتيبي، ومنذ سنين طويلة، حتى تكاد الغربة والقهر يقتلانه، كما قتلت أجهزة النظام غيره من قبل. مع أنه لم يكن متصالحاً مع النظام ولا مع قمعه، فنال نصيباً أكبر من ذلك القمع. وكم من المثقفين العرب لم يعرفوا قبلاً أن في العراق عرباً وأكراداً وأقليات.. مسلمين سنة وشيعة ومسيحيين... إلخ إلا بعد احتلال الكويت. ويا للعجب!

وأخيراً: ليست الدشداشة مصدر الشرور في هذا العالم، ولا «بنطلون وقميص المخثين»، ولا يمتلك احد من لا بسيها، تحت أي ذريعة، ناصية الحقيقة وحده دون غيره، ولا يحق له مطالبة الآخرين بأن يبيضوا في سلته، حتى ان كانت ذهبية! وبالتأكيد انك لا تستطيع الغاء عبودية عقل الإنسان وتخلفه باحلال قبعة أتاتورك محل الطربوش، أو العقال العربي، إذا ما كان مركز الوعي الواقع إلى عدة مليمترات تحتهما مكبلاً وغير حر. فلكي يكون اختيارك هو اختيارك، ينبغي أن يكون عقلك ملكك، وغير مرهون بالآخرين اطلاقاً. ولا تكفي النوايا الطيبة، والدعوة إلى التصالح الفكري والسياسي، على حساب القضايا الإنسانية الأعمق والملحة، لحل اشكاليات هذا الواقع العربي المعقد إلى أبعد الحدود! هناك حل واحد في تصوري، هو باختصار اطلاق العقل العربي من كل القيود التي تكبله، قيود السلطات والرشى والتحريم... الخ وقيود واقع مكرس منذ مئات السنين. وهذا ما لايبدو منظوراً على المدى القريب. أسفاً. □

أشدّ لؤماً من الرقيب

رد على مقالة عاصم الجندي: «الحب بين التجارة والنرجسية» في العدد (٥١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

وحيد شيخو
سورية

■ عذراً.. من الأستاذ عاصم الجندي!!

عذراً.. من «رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان»!!

عذراً.. من اللغة!!

وأخيراً عذراً.. من الكلمات!!

يقول هنري ميللر: «في البدء كانت الكلمة».

فالكلمات إذن كانت البداية. وهي - أعني الكلمات - ليست كما يعتقد بعضهم عبارة عن مخلوقات هامشية بالنسبة لنا نحن الآدميين. بل العكس تماماً. فهي نابضة بكل انفعالاتنا. وهي التي تنقل أحاسيسنا ومشاعرنا بين تضاريس روحها الوقحة. وهي التي تسير إلى حياة متجددة - دون موت حقيقي عبر ارتباطها بنا/ بالإنسان.

فانطلاقاً من الإنسان الذي يصنع الكلمات، وانطلاقاً من الكلمات التي ينتهك الإنسان بواسطتها الحرمات - تجاوزاً - !! وانطلاقاً من أرقى ما بين الإنسان والكلمات ألا وهو الحب، يجب أنْ نكوّن نظرتنا حول (رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان).

الحب - كما يقال أحياناً - سيد الكون. والحب سيد الحب. وبالمختصر - يجب ألاّ نكابر أو لا كبير أمام الحب - هكذا كانت فحوى (رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان).

قرأنا الكثير والكثير من روايات وقصص الحب والغرام. وكنا نفقد لذة القراءة - أو جزءاً منها - بمجرد ما ينتابنا شعور أنّ هذا الحدث مفتعل لا واقعي. والكلمات تالياً من خيال الأديب وليست قد جرت معه فعلاً.

نكتب في أمور كثيرة، في السياسة مثلاً. في الفلسفة، في الفكر في.. في... الخ. ودائماً يخيّم في جو الكتابات كابوس الرقيب، فنحسب له ألف حساب وأكثر. وكل كلمة نخطها يجب أن تكون وفق ما يريده الرقيب، وإلاّ نُفي كل ما كتبتَهُ واعتقل. وزد على ذلك أنت أصبحت من عداد المعارضين والكفرة. وذبحك حلال!!

إذن هذه هي حال كتاباتنا.

أما في كتابات الحب التي يغيب عنها الرقيب الرقيب، فهناك رقيب آخر هو أكثر لؤماً يدعى الرقيب اللارقيب!! وهذا الرقيب اللارقيب يتمثل بـ :

كرمى لفلان احذف هذا!!

ومن أجل خاطر هذا لا تكتب كذا!!

ولحساسية الموقف دعك من.....!

ولرهافة مشاعر فلانة مزّق النص بأكمله!

إذن في المحصلة مزّقت النص بمفردك، وكل هذا من فعل الرقيب اللارقيب.

وهنا يتبادر إلى أذهاننا وبإلحاح. من هو الرقيب الرقيب؟ ومن هو الرقيب اللارقيب؟ وأيهما أكثر لؤماً؟؟

يا أستاذ عاصم الجندي.

إذا كانت نرجسية غادة السمان دفعتها إلى نشر هذه الرسائل، فحسناً فعلت هذه النرجسية. دعنا نقرأ ولو مرة واحد فقط في حياتنا نصاً أو كتاباً دون أنْ يخيّم في سماء هذه القراءة شبح الرقيب.

دعك من الحذف ولو حرفاً واحداً. حتى قضية الدكتور جايكل والمستر هايد، المرتبطة بشكل أو بآخر بشخصية غادة السمان.

فرُبّ ضارة نافعة!

ومَسْألة «لعق الحذاء والسيدة آني كنفاني وولادة طفليه». إنما سماتها عادية إلى أبعد الحدود، ولن تُشْعِرَ غسان كنفاني وهو في قبره الآن بالذل والإهانة، وإنما ستبث في عظامه النشوة والسرور. لأنه - قبل كل شيء - كان إنساناً ومن لحم ودم ويشعر ويحب كما الآخرين. ومهما صعد وسما فلا كبير أمام الحب.

وبعيداً عن مقالة مجلة (الهدف - ١٦/٨/١٩٩٢) الذي انطلق من المصلحة الشخصية والخدمة المصلحة الشخصية دون أدنى وعي أو ادراك. أعود إلى غادة السمان بكل نرجسيتها وجوحها وأتوجه إليها بهمسات كلمات غسان كنفاني الصادقة ونبض كل قلب عاشق..

أتوجه إليها بنداء حار أن تنشر رسائلها إلى غسان.

وتحية إلى «رسائل غادة السمان إلى غسان كنفاني» سلفاً؟ □



ذلك السر الهارب

رد على قصيدة جبرا ابراهيم جبرا في العدد ٥٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

محمد كمال السخيري
تونس

■ «ميساء سرابا» قصيدة من رباعيّة للشاعر جبر ابراهيم جبرا، والتي نشرت في العدد ٥٥ من مجلّة «الناقد» كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣. هذه القصيدة بين تتهادىٰ بين الحيرة المُضِيّة بالشفافيّة والتعرية المستترة بالمستحيل. فإلى أيّ مدى تبدّى السّراب ريّا للظمأ، واكتحلت الحرقة بالجمال، وغزا دفق الحياة منهل الوجود، وعانقت الرّوح السّكون، وانصهر وضع النّهار مع جنّة الليل؟؟ وهل يمكن جواز المستحيل عند تقاطعه مع استحالة الجائز؟؟

بعد جرد معمّق لكامل القصيدة، يتبيّن للدّارس من أوّل وهلة أوّل جواز للمستحيل: المترادفات أو المتشابهات تتعانق بعد معاناة نفسيّة في عالم المتناهيات المتضاداّت، لتصل به في النّهاية وبعد التجربة الحسّيّة إلى استحالة جواز المستحيل. فالماء والموج والشّلال والنوافير تنبع من سراب روحيّ جعلت الشاعر لاهثاً باحثاً عن ريّ لظمئه الوجداني، فطفا على موج تعطّر بانصهار الرّوح والجسد بعد أن غرق فيها مدّة زمنيّة، فتراءت له إشراقة الوجود تراقص حبّه للحياة. وصارت الأخيرة كطيف جميل ولكنّها السّراب المحترق بلفح الحيرة والتيه في عالم الخيال المتناهي، وإذا بأطايب الرّوح وجمال الأحلام وعذوبة اللّذة المستباحة، تستحيل بدورها حرقة لشفتي الحياة، وتتداعى أفعال الإنسياب والنبع الحزين متاخمة للغزو الذّاتي ولوجود الوجود فيغرق فيه ويغمر ذاته ويبلّل ظمأه الرّوحي، ويدفق منه نبع الحياة فيدعو اللّحظة الغائبة لتنهله جسداً يبحث عن روح هاربة كالليل في آخر ساعاته، فيذوب الجسد وتتداخل الأشهر فلا يدان تلامسان الحقيقة ولا عينان ترمقان الأفق وتبقى الشّفتان تتلمّظان السّراب ويكون المستحيل...

عادة ما يلاحق الظّامىء السّراب تعويضاً نفسيّاً عن حاجة ماديّة محسوسة، وكأنّه يتعلّق بالأمل المستحيل، ولكنّ الظّمآن وجدانياً يلاحق طيف الجمال وأطايب العشق في زمن تردّى فيه معناه المقدّس ذبيحة الزّمن وفريسة القدر المستبدّ. فكم يتجمّل السّراب بفستان الخيال فيرنو زاهيا يرفل في حرير الوجد ويخضب شعره بحنّاء الليل ويبلّل أزهاره بسديم التّوق للأسمى والأرفع والأجل؟؟ حينها يستحيل المستحيل جائزاً لفترة كومضة البرق ثمّ يواصل الهروب، وتبقى الشّهوة مدغدغة لكيان مفقود ووجدان كسير. هي لذّة فمويّة إذا ما قورن ماء السّراب بالظّمأ وهي انشطار وجداني بين الحقيقة والخيال إذا ما قورنت بمحاولة تجاوز المستحيل أو بمعنى أدقّ المدى البعيد:

«لو كان كلّ سراب جميلاً مثلك
لتمنيّت أن يكون كلّ ما اشتهيه
سراباً في سراب».

فهل من ملامسة ماورائية لسّراب عشّش فينا، وهجير أجّج بلفحه نار الوجود فينا؟؟... يتقدّم السّراب إلى الأمام لنلاحقه من الخلف رغم المستحيل...!!!

كيف ينصهر الزّمن فينا؟؟ كيف تخون عقارب السّاعة قانون الدّوران وتحيد عن المسير؟؟ كيف نقهر الزّمن ونرفضه وهو السّاكن فينا؟؟

حين تقلّم أظافر الزّمن المستبدّ نعيش وجودنا، نحيا أحلام يقظتنا، نعانق المتناهي في الصّغر، نلامس بقايا الطفولة فينا، تتداعى أطياف البراءة على أيدينا لتخنق الزّمن العابث فينا... لحظات سراب نحياها مرّة ليعشّش فينا العذاب مرّات... فجأة تدمع عينا الوجود فينا فينصهر الزّمن بانصهار الرّوح والجسد وذوبانها في لحظة عناق معطّر بماء الحياة لتشعّ من عينيها إشراقة أمل فينا، نراه ولا نراه كالماء المتدفّق من الصّخر المنساب على أوراق الأزهار البريّة ذات فجر ساحر... يحلّ السّراب ويحتلّ المكان ليكون ولا نكون، وتوأد أشهر كانت وكأنّما ما كانت، وتغمد الأيدي لتغتسل من رذاذ السّراب وتبتلّ شفاه الحياة بعد الظّمأ ويبقى السّراب يحاصرنا رافضاً الرّحيل:

«أفي ثلاث ساعات من سراب فوجئت به
أغرق في موج من أطايب الرّوح والجسد
لم أعرف مثلها ريّا في أشهر من ألق
ما غمر يوماً يديّ، ولا بلّل الشّفتين؟».

حين نحاول الهروب عن الوجود، يتلقّفنا الفراغ فيحاصرنا بلجّته الغائرة في جراحنا، ويستبدّ بنا الوجع المسنّ بحدّ الزّمن فنحيا التيه والضّياع... كذا النّفس الجريح الهاربة من الماضي الملاحقة للمستقبل المستراب تبحث عن أماكن للفراغ السّاكن فينا، فنجعل من الخيال حقيقة تؤسّس مدينة في قفر تحتلّه افتراءات الزّمن ومغالطات الوجود فيتساوى حينها الليل والنّهار، ولا نكاد نميّز بين حلكة الظّلام وبؤرة النّور فينا. وتتدفّق الأحلام منسابة تغازل ليل وجودنا في لحظة تداع حرّ وتعرية وجدانية مفضوحة وومضة صدق مفتضة البكارة وعين انتشاء مفقوءة في جسد مكلوم وروح مخفورة... ويمسي السّراب ريّا لظمأ منحوت فينا، ونوافير الحياة الجميلة تروي ما جفّ من شرايين وجودنا، ونغرس أوّل فسيلة لعشق الحياة في بيداء الفراغ الذائب فينا دون كمّون:

«ففي وسط البيداء أن يتبدّى
للظّامىء وعد بماء،
ثمّ إذا بالسّراب يدفق شلاّلا
كنوافير أحلام ما استقرّت
في جنّة الليل أو وضح النّهار
ما أعذبه ريّا من سراب!».

إنّ السّراب هو سرّ وجودنا الهارب إلينا الملاحَق فينا. نبحث عن الحقيقة فلا نجدها، حينها نشكّل منها جسداً ينهل روحه من معين الحياة الذائبة في عالم الأحلام واللّحظة المُضِيّة بالوجود، ويهفو طيف الجمال فيغصّ الخيال بذكريات الاحتراق المنتشية بلذّة الإرتواء، ويستولي علينا السّراب ويستوي كعين البراءة المُذلّة لدموع الأمل... فيكون الضّلال ونفتن بسحره. فننشد المستحيل إلى الأبد لنعانق التجربة من جديد كلّما عانقت العيون السّراب في لحظة فراغ حاول الهروب منّا أو حاولنا الهروب منه... إنّه السّراب المغازل للضباب كمغازلة الأرض الظّمآنة لدموع السّماء:

«كوني سراباً إذن، وانهليني
جسداً يأخذ العين بوعده،
ثمّ يغزو الشّفتين حرقة، ولذّة،
ويبقى غاوياً مستحيلاً كالسّراب».

بعد هذه المقاربة «النفسجسدية» للقصيدة «ميساء سرابا» لجبرا ابراهيم جبرا والتي حاولت فيها ملامسة الإرتجاج الكياني والتوهّج الوجداني عند قراءتها، أعترف بأنّي لم أوغل في تفسير كلّ الحالات النّفسيّة، واكتفيت بالإشارة إليها حتّى يكون مجال البحث أوسع وأعمق، لأنّ استشعار النّصّ والبحث عن جمالياته المكانية والزمانية والإنكسارات العاطفيّة والحيرة الوجودية والتقاطعات «الأناويّة»، تستوجب مساحة أرحب. لذلك وجدتني مجبراً على احترام ما يخصّص لمثل هذه القراءات، وإنّ خير خاتمة لما سبق طرحه من انصهارات تبحث عن وجودنا داخل وجودنا هو ما كتبه مالارميه في رسالة إلى أوبانيل قائلاً:

«لكلّ إنسان سرّ. كثيرون يموتون دون أن يجدوه، ولن يجدوه لأنهم موتى. السّرّ لا يوجد بعد ولا هم يوجدون. أنا ميّت بعثت ثانية بمفتاحي المرصّع بالجواهر، مفتاح آخر علبي الرّوحيّة. إنّها مسؤوليتي الآن أن أفتحه في غياب أيّ انطباع مستعار، وإنّ سرّه سوف يشعّ في سماء رائعة الجمال». □



مدينة بلا مقهى، مدينة بلا ذكريات:

حديث «المجلات الصغيرة»

رياض نجيب الريّس

■ توقفت مؤخراً عند خبر مفاده ان دار النشر التابعة لجامعة كيمبردج بانكلترا، ستعيد طباعة مجموعة مجلة «سكروتيني» Scrutiny الأدبية الفصلية التي كان يرأس تحريرها الدكتور ف. ر. ليفيس، والتي صدرت في الثلاثينات من هذا القرن. وذلك للمرة الثانية خلال ثلاثين سنة. وهذا أمر نادر في تاريخ المجلات الأدبية في العالم. فقد سبق لجامعة كيمبردج ان أصدرت طبعة من هذه المجلة عام ١٩٦١، بعد حوالي عشر سنوات من توقفها.

وكان الدكتور ليفيس أستاذ النقد الأدبي في الجامعة، شبه متقاعد في أواسط الخمسينات عندما كنت تلميذاً في كيمبردج. وكانت مجلته قد توقفت، لكن قراءة «سكروتيني» كانت ضرورية لكل من أدركته حرفة الأدب. فقد كان العصر عصر نقد، وكانت «سكروتيني» (أي التدقيق) أهم مجلة فصلية أدبية صدرت في تاريخ الأدب الانكليزي المعاصر، وتعتبر مدرسة النقد الحديث الأولى في القرن العشرين. وكنا نحن مجموعة من هواة الأدب الأجانب ـ بزعامة توفيق صايغ في كيمبردج ورعاية جبرا ابراهيم جبرا من بغداد ـ نتعبد حولها.

وتذكرت بعض أوراقي القديمة عن تلك الفترة، فعدت إليها. وكان من بينها مقال كنت قد كتبته عن «سكروتيني» لمجلة «الصيّاد»، عام ١٩٦٢، بعد حوالي سنة من عودتي من كيمبردج إلى بيروت. وقد كنت شديد التأثر بأجواء تلك المجلة في تلك الفترة من نشأتي الأدبية. واكتشفت بعد الغوص في أوراق ذلك الزمان، مدى اتساع ما كنا نعرفه في الماضي، ومدى ما نجهله اليوم. لقد ضاق العالم باتساع السفر والهجرة والاتصالات، وضاقت معه معرفتنا وازداد جهلنا.

□□□

صدرت «سكروتيني» في كيمبردج بانكلترا بين سنة ١٩٣٢ وسنة ١٩٥٣، برئاسة تحرير الدكتور ف. ر. ليفيس الذي أشرف عليها طوال تلك المدة. كان محرروها يعملون مجاناً وكتابها متبرعين. وكانت تطبع خلال الثلاثينات ٧٥٠ نسخة فقط، ووصلت إلى رقم قياسي في آخر حياتها لم يتعد ١٥٠٠ نسخة. وبالرغم من ذلك فقد كان لها كل هذا التأثير العظيم.

وكانت «سكروتيني» كالحزب الشيوعي تماماً، بمعتقداته وتكريسه واسلوبه، تعطي لغير الملتزمين مثلاً متوازياً. فكما أعطى الشيوعيون للمحرومين حلم عالم جديد لا أثر فيه للفوارق الطبقية، أعطت هذه المجلة لللبيبراليين بلسان رئيس تحريرها «مفتاحاً للنخبة المثقفة» تقرر بواسطته كيف تحمى المقاييس الثقافية الحقيقية.

أما اعداؤها الحقيقيون فلم يكونوا من الأدباء الرجعيين أو من الماركسيين أو الأكثرية التي تعتقد انها أعطت الأدب والفن كل ما عندها في المحافل العامة، أو الصحف والمجلات المتعالية، ولا في اوكسفورد، مركز الاستقطاب الأدبي الآخر في انكلترا، حيث كانت تعتبرها «سكروتيني» انها تتعايش مع مقاييس العاصمة ـ لندن ـ الثقافية. كان اعداؤها في قلب هذه المؤسسات كلها، وبكل مقاييسها المختلطة ومساوماتها، يحاولون أن يبقوا لهذه المجلة دوراً عادياً محدوداً.

واليوم بعد أربعين سنة من توقف هذه المجلة، تصدر مطابع جامعة كيمبردج أعداد هذه المجلة من جديد في تسعة عشر مجلداً، كتقدير لم تحظ به مجلة من قبل. وقد كتب الدكتور ليفيس، أحد أكبر النقاد في العالم والرجل الذي وقف وراء هذا «الحزب الصغير» خاتمة لها في المجلد العشرين، يؤكد فيها مبادىء «سكروتيني» العريقة، ويقول:

«الكتّاب في عالم المدنية الأدبي اليوم، يشعرون انهم مخنوقون، وهم مدركون أن مركزهم كمثقفين مدار بحث واستفسار وشك ساخر، وان الجمهور الأساسي، أي الذي يمارس نفوذاً عظيماً في الجامعات والمدارس يجد ادعاءهم سخيفاً».

ان هذه المقولة تقودنا إلى فترة الصراع بين أنصار الالتزام في الأدب وخصومه. وكان الشاعر و. هـ. اودن، من أول المساهمين في المجلة، ومن القلائل الذين رأوا هذا المجتمع المريض وتنبأوا بانحلاله. وبالرغم من ان الدكتور ليفيس قد رفض في البدء اعتماد أفكار أودن، على أساس انها غير قادرة على التطور الناضج، عاد فيها بعد وقبل مفرداته واستعملها في تلك الحقبة، مشيراً إلى نفسه وإلى معارضيه بأنهم: «الخارجون على القانون».

والرأي الوحيد الذي سلكته هذه المجلة مختارة، كان طريقة اعتمادها على مبادىء حياتية معاشة ضمن نصوص معينة في الأدب الانكليزي، وخاصة في الرواية الانكليزية، فاعتمدت على الذكاء الأخلاقي، أو كما سماها الدكتور ليفيس «التقليد الكبير» في كتّاب كجين أوستن وجورج اليوت وهنري جيمس ود. هـ. لورنس، وكان هذا المبدأ مدخلاً إلى تحليل الرواية واتخاذ موقف معين منها. فقد كانت المجلة واثقة جداً من مقاييسها النقدية.

وعلى الرغم من ذلك فقد وقعت المجلة في مفارقات نقدية مضحكة، منها ان الدكتور ليفيس قد اكتشف فجأة ان أودن الذي لا ينتمي إلى أية مدرسة أدبية من الممكن انقاذه. فبعد دراسة واعية لقصائده، قرر أن يعطيها لعدد من النقاد المستقلين، مع اظهار امتعاضه من ت. س. اليوت، «الرجل صاحب المبادىء المسبقة الذي أعطى صفحات بلا حساب من منشوراته لعدد من النقاد اليساريين»!

وكان في هذين الانتقال والتناقض في الرأي بين اليوت واودن، كوميديا أدبية طريفة عرفها ذلك العصر.

وسيطر ليفيس على الجو الأدبي في بريطانيا، وصارت أحكامه مبرمة، وأصبح سيفاً مسلطاً على رقاب الأدباء. كلمته قد تعني الحياة أو الموت لعدد كبير من الكتّاب. وتكاثرت أحكام الاعدام، وإن كان أكثرها عادلاً. وأصبحت المجلة مخيفة في أواسط الثلاثينات إلى نهاية الأربعينات، ولم تعد أحكام الدكتور ليفيس محتملة، فهوجم من قبل الكتّاب والأدباء الليبيراليين الذين اعتبروا أن في أحكامه نوعاً من الانتقام والتشفي، كما اعتبروا أن مجلته تقوم بحملة صليبية ضد مواقفهم ومراكزهم ونفوذهم كمثقفين وسياسيين.

ونشبت معركة من أطرف المعارك الأدبية بين «سكروتيني» و«ملحق التايمز الأدبي» .T.L.S، حين سيطر عليه الأدباء الليبيراليون المعارضون لسطوة أفكار ليفيس. وطرحوا من خلاله سؤالهم المهم: «إن النقد دائماً في فوضى، وسيبقى في فوضى، فهل يهم ذلك؟» واعتبر الدكتور ليفيس هذا الرأي غير صحيح لسببين.

أولاً: لأنه ينكر الحقيقة وينفيها كمن ينكر وجود أثر تاريخي واضح، أو يشوه وثيقة مهمة.

ثانياً: لأنه يضلل الشباب من الكتّاب الجدد.

وكان الدكتور ليفيس يصر على أنه إذا لم يكن النقد أكاديمياً وعلمياً، فهو لا شيء، وكان هذا النقد موجهاً بالتحديد نحو الشباب. وبالتالي فان الجامعة في رأيه هي الأكاديمية والمرجع الأخير لأي عملية نقد.

ولم تمارس أية مجلة أخرى في انكلترا نفوذاً مبنياً على هذه الآراء في جامعة ما، بقدر ما مارسته هذه المجلة. لقد صرخ ليفيس: «نحن كيمبردج». وكان شعور ليفيس وأنصاره بأن عليهم أن يفعلوا كل شيء بأنفسهم، ويعيدوا تقسيم الأدب كله، على ضوء المبادىء الحياتية كما مثّلها د. هـ. لورنس.

وهكذا بدأت المدرسة النقدية التي سيطرت على عقول ثلاثة أجيال من الشباب في انكلترا على الأقل. وكانت مدرسة جادة في رسالتها وأهدافها، استطاعت أن تخلق ثورة في نظم التربية الدراسية في الجامعات، فقد كانت دراسة الفلسفة والأدب القديم هي الشيء الوحيد المعتبر في تلك الفترة، حتى جاءت هي وفرضت دراسة الأدب الحديث، كشيء له القيمة نفسها، انما أهم وأصعب وأكثر اهتماماً والتصاقاً بمقاييس حياتنا المعاصرة.

لقد أصبح واضحاً في حينه أن من الضروري تصحيح مقاييس النقد، وتوجيه الأدباء الشباب في اتجاه ثوري، يدرك حقيقة مفاهيم النقد الجديدة.

لقد أدرك ليفيس ان نظام الجامعات الحديث، يوفر له أتباعاً كثيرين، يمكن أن يعطوا أشياء صعبة ومتعبة، إنما ذات علاقة بمبادئهم وحياتهم، تلذ لهم، ويلذ العمل فيها. ان من مهامهم أن يركزوا انتباه الطبقة المثقفة كلها على القارىء العادي واهتماماته، وان لهذا القارىء من الاهتمامات الجدية، ما لا تستطيع الصحف السيارة ان تمنحه إياها.

واستمرت «حرب النقد» ثلاثين سنة بين خصوم ليفيس وأنصاره. واستطاعت صفحات «سكروتيني» ان تحمل آمالاً كثيرة لعدد من الكتّاب، والنهاية السريعة للبعض الآخر. لقد رفعت هذه المدرسة النقدية من مكانة د. هـ. لورنس صاحب رواية «عشيقة الليدي تشاترلي»، حتى جعلته بطلها، معيدة الاعتبار إليه، وإلى الأدب الذي يمثله في المحاكمة الشهيرة التي جرت لكتابه عام ١٩٥٧. لقد كانت انتصاراً لمبادىء الحياة على مبادىء الفوضى. وفتحت الباب أمام الأدب الجديد الذي نعرفه اليوم.

□□□

والحديث أيضاً عن «سكروتيني» لا بد من أن يشمل مجلة أخرى صدرت قرابة الفترة الزمنية نفسها، وأقفلت بعدها بحوالي سنة وبضعة شهور، هي مجلة «هورايزن» Horizon (الأفق)، التي أصدرها الناقد الانكليزي سيريل كونولي، الذي كان محرراً رائعاً وناقداً أقرب إلى الناقد الصحافي منه إلى الناقد الأكاديمي، الذي كان يمثله ليفيس. واستطاع كونولي أن يجعل من «هورايزن» مجلة الكتّاب الرافضين لقيود النقد الأكاديمي المكبل بمواقف إيديولوجية أو فكرية مسبقة. إلى جانب أنها كانت مجلة ثقافية عامة، فيها القصة والشعر إلى جانب المقال، فاستقطبت جمهوراً أوسع وأدباء من مختلف الاتجاهات.

وعندما قرر كونولي أقفال «هورايزن» في بداية الخمسينات، لسبب بسيط أنه ملّ تحريرها، تصدى له كاتب اسمه ميرون غرينديا، يرأس تحرير مجلة فصلية ثقافية اسمها «آدم» ADAM، في افتتاحية له في المجلة يقول فيها: «إن السبب الرئيسي والمبرر في رأينا، ان مَنْ يقبل تولي مسؤولية تحرير مجلة أدبية، عليه أن لا يتخلى أبداً، ومهما كانت المسوغات، عن رئاسة تحرير هكذا مجلة، لأنها تتعاطى مهمة الثقافة والأدب والإبداع».

لكن يبدو أن ملل كونولي من تحرير مجلته كان أكبر من أن ينصت لنداء زميله، فأقفل «هورايزن» غير آسف، وتفرغ للكتابة النقد ومراجعة الكتب في الصحافة، حتى أصبح الناقد الأول في جريدة «الصنداي تايمز» لربع قرن، حتى توفي في مطلع السبعينات، مؤثراً في جيل آخر من الكتّاب والقراء تأثيراً لم يعرفه ناقد في الصحافة لا من قبل ولا من بعد.

ولكن مَنْ هو ميرون غرينديا؟ وما هي «آدم»؟ غرينديا كاتب من رومانيا (مواليد ١٩٠٩)، هاجر إلى انكلترا عند بدء الحرب العالمية الثانية قبل خمسين سنة عندما كانت بلاده تحت الحكم الفاشي، لمحاربة الفاشية والنازية في حينه، وأصدر من لندن مجلته «آدم»، باللغتين الفرنسية والانكليزية معاً. وما زالت تصدر إلى اليوم. ولكنه قبل ان يصل إلى لندن مرّ في باريس، وعمل فيها ناقداً أدبياً وموسيقياً خلال الثلاثينات من هذا القرن. واختلط في العاصمة الفرنسية بأوساط المثقفين والأدباء والموسيقيين والفنانين. وهناك تعرّف على أندريه جيد واديث بياف وبيكاسو وجان كوكتو، وارتبط معهم بصداقة دامت كل حياتهم. وكان موقف غرينديا في ذلك الزمان، كموقف اقرانه من المثقفين الأوروبيين، هو أن الدفاع عن الحرية هو موقف واحد من الدفاع عن الثقافة، الذي يعني عملياً محاربة الفاشية والنازية بأي سلاح.

وعندما قرر أن يستقر في لندن عام ١٩٣٩ كانت معرفته بالانكليزية معدومة. وفي عام ١٩٤١، كان قد تمكن من اللغة الانكليزية إلى درجة الكتابة فيها بأناقة نادرة واسلوب جذاب، وأصدر العدد الأول من «آدم» في لندن، الذي كان بين كتابه هـ. ج. ويلز وتوماس مان وسيسيل داي لويس. وقال في افتتاحية العدد الأول ان «آدم» قد أخرجت من جنة قرائها في رومانيا بعد أن أصدر منها ١٥١ عدداً. لكن رومانيا كانت بلداً بعيداً في أوروبا والذي أخرجها منها كان الفكر الهتلري النازي. وأضاف: «ولكن لو سمح لـ«آدم» بالاستمرار في الصدور من رومانيا، لنفت نفسها بنفسها تلقائياً، فأي نوع من الجنة تُعاش والرب فيها له شارب مربع ويصرخ من وراء الميكرفون كمعتوه».

واعتمد في أعدادها الأولى على ذكريات الأدباء. عدد من «آدم» حمل ١٠٠ صفحة من ذكريات آخر سكرتير لتولستوي، وعدد آخر احتوى على ذكريات النادل الذي كان يخدم مارسيل بروست في فندقه. وكان في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن عدد لا بأس به من «المجلات الصغيرة» - كما كانت وما زالت تسمى - تصدر في الولايات المتحدة وأوروبا، حاولت «آدم» أن تقلد بعضها وتتميز عن بعضها الآخر، فنشرت للشاعر السوريالي الفرنسي بول سيلان وللشاعر المكسيكي اوكتافيو باز ومسرحية جديدة وللمرة الأولى لجان بول سارتر. وقصيدة للشاعر الانكليزي ت. س. اليوت وقصة للروائي الفرنسي اندريه مالرو.

واستمرت «آدم» ٥٠ سنة في الصدور من لندن، محتفلة باليوبيل الذهبي لها العام الماضي، مع الاحتفال بالميلاد الثالث والثمانين لصاحبها وناشرها ورئيس تحريرها. و«آدم» لا تباع في الأسواق، ولا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق الاشتراك المباشر، أو قراءتها مجاناً في المكتبات العامة الكبرى أو المكتبات الجامعية المتخصصة. والمجلة ما زالت تصدر عدداً واحداً في السنة على الأقل، وستستمر ما زال صاحبها على قيد الحياة، وما زال متمسكاً بقوله لسيريل كونولي «ان مَنْ يتولى مسؤولية تحرير مجلة أدبية لا يتخلى عنها أبداً».

ولعل الشيء الوحيد الذي ما زال يحزّ في نفسه كأوروبي، بعد نصف قرن من العيش في لندن هو أسفه لأن «لندن، أعظم مدينة في العالم، ليس فيها مقهى واحد يستطيع الكتّاب والفنانون أن يجلسوا فيه كبشر، ويتحدثوا في راحة، في الموضوعات الأقرب إلى قلوبهم». فمدينة بلا مقهى، هي مدينة بلا ذكريات.

وهذا ماحزّ في نفسي أيضاً كعربي مقيم بلندن، بقدر ما يحزّ في نفسي ان ليس في تاريخنا الثقافي «مجلات صغيرة» حفرت في الذكريات العربية ذلك التاريخ الحافل.

بعد ذلك كله هناك مَنْ يدعونا إلى التخلص من الذكريات. □

